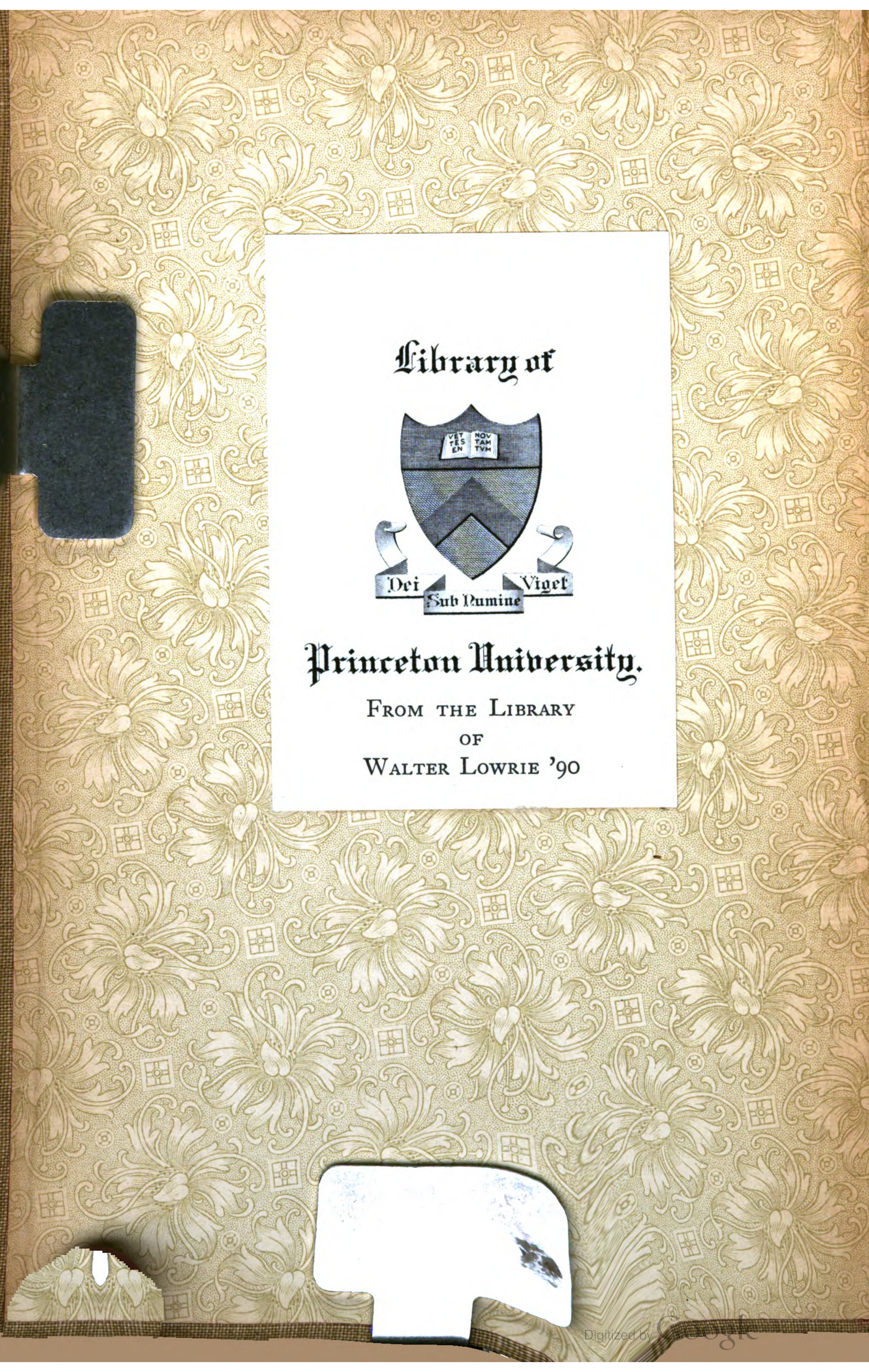
# Das Gebet in der ältesten Christenheit

Eduard Alexander Goltz (Freiherr von der)



Library of
VET TES EN
NOV TAM TVM
Dei Sub Numine Viget
Princeton University.
FROM THE LIBRARY
OF
WALTER LOWRIE '90



# DAS GEBET

## IN DER ÄLTESTEN CHRISTENHEIT

# DAS GEBET

## IN DER ÄLTESTEN CHRISTENHEIT

EINE
GESCHICHTLICHE UNTERSUCHUNG

VON

EDUARD FREIHERRN VON DER GOLTZ

LIC. THEOL., PASTOR ZU DEYELSDORF



LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1901

# Vorwort.

Die zahlreichen neuen Entdeckungen auf dem Gebiet der altchristlichen Litteratur und die mannigfaltigen Untersuchungen über die Anschauungen und Einrichtungen der ältesten Christenheit, die durch solche Funde angeregt worden sind, haben in unseren Tagen das Bild dieses Zeitalters der ersten Liebe immer deutlicher werden lassen. Nicht nur das Leben und Wirken der Apostel, sondern auch die Entfaltung des Christentums im nachapostolischen Zeitalter hat sich unserer Erkenntnis nach den verschiedensten Richtungen immer mehr erschlossen. So ist es möglich geworden, tiefer in das Verständnis auch des inneren christlichen Lebens der ersten Generationen einzudringen und die theologische Forschung ihrem eigentlichen Ziel auf diesem Gebiet näher zu führen. Durch alles Aussenwerk hindurch will sie uns lehren, das von Jesus Christus allein bestimmte und erweckte neue Leben jener ältesten Zeugen als ein Ganzes zu verstehen und so nachzuempfinden, dass wir unsere eigene Glaubenserfahrung darin wiedererkennen und zugleich das allein jener Zeit Eigentümliche in seinem positiven Werte würdigen.

Eben weil wir diesem Ziel der gemeinsamen theologischen Arbeit, nicht zum wenigsten durch die Verdienste Adolf Harnacks und Theodor Zahns, in neuerer Zeit wesentlich näher gekommen sind, scheint es mir auch möglich, einer sehr zarten Aufgabe näher zu treten: das Gebet in der ältesten Christenheit einer näheren



Untersuchung zu unterziehen. Das Gebet ist ja der Atem aller Frömmigkeit. Niemand, der altchristliche Schriften gelesen hat, kann verkennen, welche Bedeutung das Gebet im Leben der ältesten Christen gehabt hat und welch' hohen Wert nicht nur Jesus und die Apostel, sondern alle christlichen Glaubenszeugen demselben beigelegt haben. Trotzdem hat dieser Gegenstand noch keine zusammenhängende Bearbeitung erfahren. Wir haben wohl einzelne beachtenswerte Aufsätze[1]) über hierher gehörige Punkte, auch eine Monographie über „die Lehre vom Gebet nach dem neuen Testament",[2]) aber keine einzige umfassendere Bearbeitung dieses so wichtigen Themas.

Der Grund für diese Zurückhaltung liegt nicht zum wenigsten in dem Umstand, dass zunächst mit Recht alle Aufmerksamkeit der Forscher sich auf die litterarkritischen Probleme oder auf Verfassung und Lehre richtete. Die Zartheit und Innerlichkeit des genannten Gegenstandes musste zunächst davon abhalten, ihm näher zu treten, solange noch so viele Vorfragen unerledigt waren. Ist doch die Erkennbarkeit des Gebetslebens einer viele Jahrhunderte zurückliegenden Generation überhaupt nur beschränkt. Wissen wir doch wenig selbst von dem Gebetsleben uns viel näher stehender Generationen oder unserer Zeitgenossen — wieviel schwieriger ist es in dies Heiligtum der ältesten Christenheit einzudringen. Was uns überliefert ist, sind ja auch nur Gebets**worte**, ein liturgisches Erbgut der christlichen Gemeinde, oder Äusserungen über das Gebet. Die Gebete selbst gehören eigentlich nur dem Augenblick an, in dem sie gesprochen wurden. Die Quellen sind also alle nur indirekte Zeugnisse. Aber selbst an solchen hat es früher ausserhalb des N. T. sehr gefehlt. Jetzt haben wir die Apostellehre mit ihren uralten Abendmahlsgebeten; wir haben das schöne Gebet des

---

1) Th. Zahn, „Die Anbetung Jesu im Zeitalter der Apostel". Stuttgart 1885, wieder gedruckt in „Skizzen aus dem Leben der alten Kirche", Erlangen 1898. A. Seeberg, Die Anbetung des Herrn bei Paulus. Riga 1891. P. Chapuis, Die Anbetung Christi in Zeitschr. f. Theol. u. Kirche, 1897, S. 28—79.

2) Paul Christ, Die Lehre vom Gebet nach dem neuen Testament. Ein Beitrag zur Kenntnis und Würdigung des ursprünglichen Christentums. Leiden 1886.

römischen Presbyters Clemens aus dem Ende des ersten Jahrhunderts. Die Schriften des Origenes, Tertullian und Cyprian über das Gebet liegen in guten Ausgaben vor. Die populäre christliche Erzählungslitteratur des zweiten und dritten Jahrhunderts ist uns ganz anders erschlossen durch die neuen Ausgaben der apokryphen Apostelgeschichten von Lipsius und Bonnet und durch Einzelausgaben der ältesten Märtyrerakten. So lässt sich heute unter sichereren Voraussetzungen und auf Grund eines viel reicheren Quellenmaterials das Gebet in der ältesten Christenheit untersuchen, als dies Männern wie Bingham, Lightfoot, C. F. Stäudlin, Rehm, Noesselt [1]) oder später Hefele und Probst [2]) trotz ihres Sammelfleisses möglich gewesen ist. Es versteht sich aber von selbst, dass sich für unseren Gegenstand auch aus neueren Werken, z. B. aus vielen neutestamentlichen Arbeiten, sowie aus den für das ganze Gebiet grundlegenden Werken von Ad. Harnack und F. Kattenbusch,[3]) endlich aus vielen Monographien, die am geeigneten Ort namhaft gemacht sind, sehr viel für den Gegenstand unserer Untersuchung lernen lässt. Auch möchte ich es nicht unterlassen, an dieser Stelle meinen hochverehrten Lehrern Prof. D. Ad. Harnack und Prof. D. Kleinert, sowie den Professoren Drews und von Dobschütz, und nicht zum wenigsten meinem Vater für vielfache Anregung und Belehrung herzlich zu danken.

Wie schon die ältere Litteratur zeigt, lässt sich eine Unter-

---

1) Bingham, Origines sive antiquitates ecclesiasticae (ed. lat. Grischovius, Halle 1724—38; vgl. bes. vol. V.); Lightfoot, horae hebraicae in Evang. Matthaei VI p. 118 ff., Matthaei Brouerii de Niedeck, de populorum veterum ac recentiorum adorationibus dissertatio. Amsterdam 1713. Simons, Historisch-kritischer Versuch über das Gebet. Nürnberg 1799. Rehm, Historia precum biblica. Göttingen 1814. J. A. Noesselt, Observationes in orationem dominicam, in „Exercitationes ad sacrae scripturae interpretationem. Halae 1803.“ C. F. Stäudlin, Geschichte der Vorstellungen und Lehren vom Gebet. Göttingen 1824. Die zahlreichen Monographien über das Vaterunser lasse ich hier unberücksichtigt.

2) Hefele, „Zur Archäologie des häuslichen und Familienlebens“ in Beiträgen zur Kirchengeschichte, Archäologie und Liturgik. Tübingen 1864 Bd. II, S. 332 ff. Probst, Lehre und Gebet in den drei ersten christlichen Jahrhunderten. Tübingen 1871.

3) Ad. Harnack, Dogmengeschichte Bd. I, 3. Aufl. 1894. F. Kattenbusch, Das apostolische Symbol II, 1897—1900.

suchung über das Gebet der ältesten Christenheit nach verschiedener Richtung anstellen. Man kann die erhaltenen Gebetstexte auf ihren Ursprung und auf etwaige Verwandtschaft untereinander untersuchen, d. h. man kann das Problem litterarkritisch behandeln. Man kann die Sitten, Gebräuche und kultischen Formen des Gebetsaktes prüfen und ihrer geschichtlichen Entwicklung nachgehen, d. h. die archäologischen Fragen beantworten; endlich kann man den Lehrgehalt der Gebetsformeln prüfen und dogmengeschichtlich verwerten. Aber mit keiner dieser Fragestellungen dringt man in den Kern der Sache hinein. Das Gebet, sei es als Privatgebet oder als gemeinsame gottesdienstliche Handlung, ist immer ein Reden mit Gott, eine Aussprache innern religiösen Lebens. Die Art des Denkens, die Richtung des Wollens und die Empfindungsweise kommen darin gleichzeitig zum Ausdruck. Auf dieses mannigfaltige hinter den Gebetsworten verborgene innere Leben gilt es besonders die Aufmerksamkeit zu richten. Es ist also eine im engern Sinn theologische Aufgabe, welche ich mir in dieser Schrift gestellt habe; sie ist erwachsen aus dem Interesse an der innern Entwicklung des christlichen Glaubenslebens und bestimmt sich näher dahin: das Gebet in der ältesten Christenheit zu untersuchen als eine Äusserung des eigentümlichen religiösen Lebens, das als Besitz des Einzelnen wie der Gemeinde in Jesus Christus seinen Ursprung hat. Um diesen Gesichtspunkt recht hervortreten zu lassen, verzichte ich auf manche wichtige archäologische, litterarkritische und dogmengeschichtliche Untersuchung, die sich in diesem Zusammenhang wohl anstellen liesse, aber von der Hauptaufgabe zu sehr ablenken würde. Zumal auf dem Gebiet des N. T. sollen alle litterarkritischen Fragen zurückgestellt werden.

Auch für die zeitliche Abgrenzung unsres Themas ist die bezeichnete Auffassung desselben massgebend. Das innere Verhältnis des Menschen zu Gott und damit auch das Reden zu ihm im Gebet ist durch Jesus Christus so eigenartig bestimmt, dass es seinem innersten Wesen nach allein in dem Erlöser seinen Ursprung hat. Es ist deshalb nicht nötig, ausführlicher auf die Gebete vorchristlicher Frömmigkeit einzugehen. Denn, dass Jesus mit seiner gesamten religiösen Auffassung im Alten Testament wurzelt

und in vielen Einzelheiten an den Anschauungen seiner jüdischen Zeitgenossen teilnimmt, braucht nicht immer wieder von neuem bewiesen zu werden. Abgesehen von dieser offenkundigen Thatsache würde ein ausführlicher Vergleich der altchristlichen mit alttestamentlichen [1]) und jüdischen Gebeten nur in einzelnen relativ untergeordneten litterarkritischen und archäologischen Fragen von Wert sein. Auf diese will ich überall eingehen, wo es mir zur Charakteristik des christlichen Gebets wünschenswert erscheint. Am Anfang der Untersuchung aber brauche ich mich bei den vorchristlichen Gebeten nicht aufzuhalten; ich beginne mit dem, was zugleich Ursprung, Vorbild und Wertmesser alles christlichen Betens ist, dem Beten Jesu Christi, unseres Erlösers.

Nicht ganz so leicht ist es, die abschliessende Zeitgrenze zu bestimmen. Dass wir uns nicht auf das Neue Testament und das apostolische Zeitalter beschränken dürfen, ist selbstverständlich. Sind doch gerade die ältesten urchristlichen Gebete ausserhalb des Kanons erhalten. Es bleibt auch noch mehrere Generationen hindurch der Grundcharakter des christlichen Gebets derselbe. Bis weit in das dritte Jahrhundert hinein wirken z. B. die Mahnworte des Herrn. Erst im vierten Jahrhundert beginnt das gottesdienstliche Gebetsleben in ein äusserliches Formelwesen zu geraten. Es hat sich ein fester Ritus ausgebildet, die Formel fängt an über den Geist zu herrschen; die priesterliche Vermittlung stört die lebendige persönliche Beziehung der einzelnen Christen zu Gott. Die Ausbildung des Opferbegriffs verdrängt immer mehr die Anbetung im Geist und in der Wahrheit. In dem Ritual wird selbst das Gebet des Herrn eine äusserliche Formel. Das Beten der Christen ist

1) Hier möchte ich nicht versäumen, auf die Abhandlung von Lic. Justus Koeberle aufmerksam zu machen, die in der Festschrift der Universität Erlangen zur Feier des 80. Geburtstages des Prinzregenten von Bayern kürzlich erschienen ist: „Die Motive des Glaubens an die Gebetserhörung im Alten Testament." Diese Arbeit greift für das A. T. die Punkte heraus, auf die es wesentlich ankommt: die Bedeutung der Glaubenserfahrungen der Vergangenheit und des Bewusstseins der Zugehörigkeit zum Gottesvolk für das Gebet der Juden, ihre feste Zuversicht auf einen allmächtigen Gott, der Gebete erhört und die sittliche Bedingtheit dieser Erhörung.

etwas anderes geworden und die Geschichte des Gebets, soweit sie für uns überhaupt erkennbar ist, wird ein Stück der komplicierten Geschichte des christlichen Kultus. So ist, wie auf vielen andern Gebieten, auch in unserer Frage das Ende des dritten Jahrhunderts die natürliche Grenze für die Untersuchung. Allerdings können auch Schriften, die litterarisch dem vierten Jahrhundert angehören, uns Aufschlüsse geben über die ältere Zeit. Andrerseits gehört manche Einzelheit in den Schriften des zweiten und dritten Jahrhunderts mehr in die Vorgeschichte des katholischen Rituals als in die Geschichte des altchristlichen Gebets. Der Schwerpunkt der Untersuchung liegt im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter, in der Zeit bis ungefähr zur Mitte des zweiten Jahrhunderts. Hier habe ich mich bemüht, keine Stelle unbeachtet zu lassen. Für das letzte Jahrhundert des berücksichtigten Zeitraums kommt es mir vor allem auf eine Charakteristik der wichtigsten Typen des Gebets und der allgemeinen theologischen und populären Anschauungen über das Gebet an. Hierzu genügt es, die älteren liturgischen Quellen und die hervorragendsten theologischen Schriften zu charakterisieren. Dagegen glaube ich darauf verzichten zu dürfen, die zahllosen gelegentlichen Erwähnungen des Gebets bei den Schriftstellern dieser Epoche zu sammeln. Diesen freiwilligen Verzicht auf Vollständigkeit habe ich auch in der Überschrift des vierten Kapitels zu erkennen gegeben.

Die Einteilung des so abgegrenzten Stoffes ergiebt sich leicht aus dem Gesagten. Das erste Kapitel behandelt das Vorbild jedes christlichen Gebets: Das Beten Jesu, und berücksichtigt sowohl die von ihm gesprochenen Gebete als auch seine Ermahnungen und Verheissungen. Als Quelle dienen uns die synoptischen Evangelien und unter dem Vorbehalt, dass wir es, wie ich annehmen zu müssen glaube, mit einer spätern Schrift aus dem Schülerkreis des Apostels Johannes zu thun haben, auch das vierte Evangelium.

Das Gebetsleben des Apostels Paulus, soweit wir es aus seinen Briefen zu erkennen vermögen, erfordert eine gesonderte Betrachtung, die im zweiten Kapitel gegeben wird. Es sind hierbei alle Briefe des Paulus benutzt ausser den sog. Pastoral-

briefen, die m. E. nicht aus seiner Feder stammen. Mit diesen beiden grundlegenden Betrachtungen ist der Massstab gewonnen, an dem man, wie ich im dritten Kapitel darzustellen versuche, das Gebet in den christlichen Gemeinden des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters messen und nach seinem rechten Wert würdigen kann. In diesem Abschnitt stelle ich eine allgemeine Charakteristik des Gebets voran, die im Grossen und Ganzen für die drei ersten christlichen Jahrhunderte überhaupt zutrifft, weshalb ich das gesamte Quellenmaterial der Epoche hier schon benutze. Der zweite Abschnitt des dritten Kapitels behandelt dann die einzelnen uns erhaltenen Gebetstexte des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters. Das vierte Kapitel will die Arten und Seiten des altchristlichen Gebets schildern, die in der Hauptsache erst im Zeitalter der Entstehung der katholischen Kirche, also vorwiegend erst im dritten Jahrhundert hervorgetreten sind. Die Aufmerksamkeit ist dabei aber stärker auf das noch erhaltene und weiter entwickelte altchristliche Element als auf die Ansätze zum Kirchlich-Katholischen gerichtet.

Was die benutzten Ausgaben der altchristlichen Schriftsteller betrifft, so habe ich mich bemüht überall die neuesten und besten Texte zu Grunde zu legen. Nur, wo solche nicht vorliegen oder wenigstens von mir z. Zt. nicht erlangt werden konnten, habe ich den Text in Mignes Patrologie benutzt. In allen litterarkritischen Fragen sind Ad. Harnacks, G. Krügers und Ehrhards altchristliche Litteraturgeschichten meine Wegweiser gewesen.

In dem Anhang hätte ich gern die Texte aller in der Untersuchung behandelten altchristlichen Gebete abgedruckt, musste mich aber aus praktischen Gründen auf eine Auswahl beschränken. Bei dieser habe ich mich von dem Gesichtspunkt leiten lassen, von jeder wichtigern Gebetsart mindestens ein charakteristisches Beispiel mitzuteilen unter Bevorzugung besonders derjenigen, die in Herings Hülfsbuch zur Einführung in das liturgische Studium keine Aufnahme gefunden haben. Eigene Textrecension habe ich mir nur bei den Abendmahlsgebeten der Didache erlaubt; sonst habe ich den Text der jedesmal angegebenen Quelle abgedruckt. Der Anhang hat seinen Zweck erfüllt, wenn er meinen Ausführungen zur deutlichen Illustration dient.

Meinem lieben Freunde, Professor Lic. von Dobschütz in Jena, sei endlich herzlich gedankt für alle mir auch bei der Druckkorrektur geleistete Hülfe.

Deyelsdorf, im Juni 1901.

**Der Verfasser.**

# Inhaltsverzeichnis.

Erstes Kapitel.

# Das Beten Jesu.

---

Alles rechte christliche Beten ist nicht nur ein Beten im Namen Jesu, sondern es ist auch ein Reden mit Gott nach der Art des Herrn Jesus. Denn er giebt uns nicht nur das Recht, so zum himmlischen Vater zu beten, sondern er hat uns auch vorgebetet, vor Allem im „Gebet des Herrn", aber auch durch seine eigene fortwährende Gebetsübung. Dieser pädagogische Wert der Gebete Jesu Christi ist aber nicht das wichtigste. Bei weitem bedeutungsvoller ist, dass in dieser intimsten Lebensäusserung die innere persönliche Beziehung Jesu zu seinem Vater nach aussen tritt, dass sich hier das Heiligste und Tiefste seiner Persönlichkeit offenbart. Was die immer auf Bilder angewiesene menschliche Sprache nicht höher bezeichnen konnte, als dadurch, dass sie ihn den „Sohn" Gottes nannte, das ist im Gebetsleben des Herrn Jesu zum unmittelbarsten Ausdruck gekommen. Freilich ist dies innerste Heiligtum den Jüngern und damit auch uns nicht ganz zugänglich. Die Zartheit und Keuschheit, die jedem echten Gebetsleben eignet, fehlte dem des Herrn Jesu am wenigsten. Denn so gross auch der pädagogische Wert der Gebete des Herrn für seine Gläubigen war, so geschahen sie doch nie in dem Bewusstsein der Einwirkung auf andere, sondern im Gebet war der Herr selbst dann mit seinem himmlischen Vater allein, wenn Hunderte Ohrenzeugen waren. Auch waren solche öffentlichen Gebete die Ausnahme. In der Regel suchte er zum Gebet die Einsamkeit, er empfahl dazu das Kämmerlein. Das Beten an den Strassen und Ecken war ihm ein Greuel, weil es kein Reden mit Gott, sondern ein unwahres Prahlen vor Menschen war.

Diese zarte Verborgenheit des Gebetslebens Jesu beschränkt innerlich und äusserlich unsere Erkenntnis desselben; es könnte

geradezu als taktlos erscheinen, hier zu viel wissen und ergründen zu wollen. Aber andrerseits ist, wie sich das ebenfalls bei jedem echten Gebetsleben wiederholt, mittelbar oder unmittelbar so viel offen zu Tage getreten, dass Augen mit einem gesunden Sehvermögen hier ein tiefer Einblick gewährt wird in das innere Leben der Persönlichkeit, deren Atemzüge diese Gebete waren.

Auch sein wahrhaft menschliches Empfinden lässt sich hier so recht deutlich erkennen. Wenn er seinem Vater dankt für jede Freude, wenn wir ihn bitten und flehen hören aus eigener Not heraus, so ist offenbar, dass sein Gefühl der Abhängigkeit von Gott ein durchaus menschliches war und dass sein Inneres den Veränderungen und Schwankungen unterworfen war, die der menschlichen Natur überhaupt anhaften. Die Wahrhaftigkeit und Echtheit menschlichen Empfindens, die alle seine Gebete kennzeichnen, widersprechen jeder doketischen Auffassung seiner Person. Es lässt sich ausserdem beobachten, dass die wachsende Vertiefung und Innerlichkeit seines religiösen Lebens nicht etwa eine Abnahme, sondern eher eine Steigerung des Bedürfnisses, im Gebet mit dem Vater zu verkehren, zur Folge gehabt hat. Dabei hat der Herr das Gebet nie als eine überflüssige oder nur das eigene Gefühl befriedigende Lebensäusserung, sondern als ein reales und wirkungskräftiges Reden mit Gott aufgefasst. Alle Eindrücke des Lebens setzt er dadurch in wirksame Beziehung zu seiner Gemeinschaft mit Gott. So charakterisiert die Thatsache, dass Jesus gebetet hat und der Ernst, mit dem er betete, von vornherein sowohl seine Person, wie auch den Charakter und die Notwendigkeit des christlichen Gebets.

Gehen wir nun zu den einzelnen Zeugnissen über, die uns in den Evangelien über das Beten Jesu gegeben sind, so fragen wir zunächst, wie Jesus selbst betete, dann, wie er seinen Jüngern vorbetete, endlich, was er über das rechte Beten lehrte.

## A. Wie Jesus selbst betete.

### 1. Kurze Notizen der Evangelien.

Die erste Notiz, dass Jesus gebetet habe, findet sich in dem Taufbericht des Lukas (3, 21).[1] Obwohl an sich durchaus nichts

1) Lc. 3, 21 καὶ Ἰησοῦ βαπτισθέντος καὶ προσευχομένου ἀνεῳχθῆναι τὸν οὐρανὸν καὶ καταβῆναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.

Unwahrscheinliches darin liegt, dass Jesus bei seiner Taufe gebetet habe, so werden wir doch diesen eigentümlichen Zusatz des Lukas „und als er betete“ nicht etwa auf ein genaueres Wissen von dem wirklichen Hergang zurückführen dürfen, sondern müssen die Worte der ausmalenden Kunst des Schriftstellers zurechnen. Dabei genügt es nicht, wie Holtzmann (Comm. S. 64) nur auf die andern Stellen hinzuweisen, an denen gerade dem Lukas die Erwähnung des Gebets eigentümlich ist (5, 16. 6, 12. 9, 28. 29), sondern es drückt sich hier offenbar dieselbe Vorstellung aus, die wir Act. 8, 15. 16 finden, dass mit der Taufe das Gebet um Empfang des heiligen Geistes verbunden sein muss und dass erst solches Gebet das Kommen desselben möglich macht. Dieser etwas äusserlichen Auffassung des Zusammenhangs zwischen Gebet und Geistesempfang entspricht ganz die lukanische Versinnlichung der Geisteserscheinung selbst, die sich in dem Zusatz „in leiblicher Gestalt“ kundgiebt. Geschichtlichen Wert haben beide Züge nicht, und deshalb muss diese erste Erwähnung des Betens Jesu hier ausser Betracht bleiben.

Wichtiger ist schon die Versuchungsgeschichte (Mt. 4, 1 ff.), obgleich gerade hier keiner der Evangelisten des Betens Erwähnung thut. Aber so gewiss schon der Vorgang bei der Taufe begleitet gewesen war von einem innern Zwiegespräch Jesu mit seinem Vater, so können wir auch die Zeit der teuflischen Anfechtungen nicht denken, ohne ein intensives Gebetsleben dabei vorauszusetzen. Wozu suchte der Herr sonst die Einsamkeit? Überall, wo dies später erzählt wird, wird auch sein Beten erwähnt. Sollte dies hier anders gewesen sein? Eine ausdrückliche Bezeugung findet nur deshalb nicht statt, weil überhaupt diese Wochen nicht nach ihrem wirklichen äusseren Verlauf geschildert wurden, sondern nach ihrem innern geistigen Gehalt. Heute würde, um diesen verständlich zu machen, eine psychologische Zergliederung desselben geboten werden, wie sie ja auch alle neueren Erklärungen versuchen. Damals war jede realistisch-dramatische Darstellung dieses geistigen Kampfs verständlicher, als irgend eine psychologische. Ja die gewaltige Wirklichkeit und Macht dieser Anfechtungen konnte gar nicht verstanden werden, wenn sie nicht als persönlichster Streit mit dem Satan empfunden wurde. Es kann deshalb kaum nur als „Einkleidung“ bezeichnet werden, was die Evangelisten von den Vorgängen berichten, selbst wenn der Herr, der ja allein davon Mitteilung machen konnte, in dieser Form davon erzählt hat. Wenigstens war für ihn kein Zweifel, dass er es damals in der

Wüste mit dem Satan zu thun gehabt hat, der seinem Messiasbewusstsein das in felsenfestem reinen Gottvertrauen gegründete Selbstvertrauen rauben wollte. Dass er dies Vertrauen behauptet, hatte er gewiss ebenso in einem heissen Gebetsringen erkämpft, wie er sich später die volle Ergebung in Gottes Willen in der Gebetsstunde von Gethsemane errang. Und wie es dort heisst „ein Engel kam und stärkte ihn", so wird auch hier erzählt: „und siehe Engel kamen zu ihm und dieneten ihm." Was ist damit anders gesagt, als dass seine beunruhigte Seele den Gottesfrieden fand, den sie suchte? Dieser Friede ruhte hier in der durch Gebet erworbenen Klarheit und Festigkeit in der geistigen Auffassung seines Messiasberufs, dessen er sich bei der Taufe im Prinzip bewusst geworden war, gegenüber allen falschen Empfindungen, Gedanken und Bestrebungen, welche dieser Beruf in seiner eigenen Seele hätte hervorrufen können. Alle Einzelheiten dieses heiligen Gebetskampfes in der Einsamkeit sind uns für immer verborgen und sollten uns verborgen bleiben. Es wäre ein vergebliches Beginnen, hierüber mehr durch psychologische Kombinationen erraten zu wollen.

Das Suchen der Einsamkeit, um dort zu beten, wird nun noch mehrfach in den Evangelien von Jesus berichtet, und zwar finden sich diese Notizen in allen drei Evangelien, wenn sie auch an der einzelnen Stelle oft nur einem Berichte eigentümlich sind. Gerade das ist ein Zeichen sicherer Überlieferung. Weniger sicher ist gewiss die Angabe über Zeit und Gelegenheit solcher einsamen Gebete; jedoch stehen sie fast immer in Verbindung mit einem besonders bedeutsamen Ereignis, sei es nun, dass Jesus sich auf ein solches vorbereitete, sei es auch, dass er den innern Ertrag eines solchen in sich verarbeitete. Es ist ja auch nur natürlich, dass die Erinnerung an Bedeutsames auch diesen charakteristischen Zug mit festhielt.

So berichtet Markus (1, 35) nach der Schilderung des ersten Auftretens in Kapernaum, dass Jesus früh in der Morgendämmerung nach dem ereignisvollen Tage sich an einen einsamen Ort begab und dort betete. Von den Jüngern aufgefunden, fordert er auf zum Aufbruch in die benachbarten Ortschaften, um auch dort das Evangelium zu verkündigen. Zu dieser Aufgabe hatte er sich also im Gebet neue Kraft geholt; in dem vertrauten Verkehr mit dem Vater war er seiner göttlichen Sendung von neuem gewiss geworden. Das drückt Lukas (4, 43) deutlich aus, wenn er statt des rein äusserlichen εἰς τοῦτο γὰρ ἐξῆλθον, das unsere Textausgaben bei Mc. bieten, schreibt: ὅτι εἰς τοῦτο ἀπέσταλμαι.

Wohl möglich, dass hiermit Lc. den ursprünglichen Sinn der Worte Jesu getreuer wiedergiebt; denn man erwartet hier eigentlich nicht eine Rechtfertigung Jesu gegenüber den ihn Suchenden, warum er in die Einsamkeit entwichen sei, sondern für seinen Entschluss, nun in der Nachbarschaft verkündigend aufzutreten. In die Einsamkeit aber war er hinausgegangen, um zu beten, nicht um leichter weiterzukommen. Deshalb verdient auch die andere Lesart in Mc. 1, 38 ἐλήλυθα statt ἐξῆλθον alle Beachtung; sie wird von vielen Zeugen und von den ältesten Übersetzungen unterstützt. Jedenfalls ist sie, soweit innere Gründe in Betracht kommen, zu bevorzugen; das Wort erinnert dann an die Art, wie Jesus nach Johannes (vgl. z. B. 8, 42) seine Sendung bekundet, und giebt gerade das wieder, was dem Herrn in solchen einsamen Gebetsstunden ganz besonders fest werden musste: die Gewissheit seines göttlichen Berufs.

Ein ähnliches Fliehen des Herrn in die Einsamkeit zum Gebet berichtet Lc. 5, 16 ebenfalls im Zusammenhang mit der Schilderung eines besonders starken Zusammenlaufens des Volkes. Die Zurückhaltung gegenüber den Messiashoffnungen des Volkes, die sich an seine helfende und heilende Wirksamkeit knüpften, veranlasste jedenfalls den Herrn nicht weniger wie das innere Bedürfnis der Stärkung und Sammlung, die stillen Orte aufzusuchen.[1])

Das gleiche Motiv führt den Herrn augenscheinlich nach der Speisung der Fünftausend in das Gebirge. Davon berichten Mt. 14, 23 und Mc. 6, 46. Die Betonung aber, dass der Herr auf dem Berge allein gewesen, dient wesentlich zur Vorbereitung der weiteren Erzählung von der Not der Jünger und seiner plötzlichen Erscheinung auf dem Meere. Die Notiz, dass Jesus in der Einsamkeit betete, hat also hier etwas ziemlich farbloses.

Bedeutsam dagegen erscheint es, wenn Lc. 6, 12. 13 berichtet, dass Jesus gerade vor der Auswahl der zwölf Apostel sich in die Berge zurückzog und eine ganze Nacht dort im Gebete zubrachte. Dieser Zug der Erzählung hat viel innere Wahrscheinlichkeit.[2])

---

1) Mc. 1, 45 hat hier nur ἔξω ἐν ἐρήμοις τόποις ἦν.

2) Lukas mag ihn schon in der Quelle vorgefunden haben, der er den Stoff von C. 6 entnahm. Die Annahme Holtzmanns, der Zug sei aus Mc. 6, 46 entlehnt, ist völlig willkürlich, uud wenn auch über den geschichtlichen Zeitpunkt der Apostelwahl nichts auszumachen ist, so ist die von Lukas so ausdrücklich berichtete Gebetsnacht darum noch nicht anzu-

Der klare Blick des Herrn sah ja auch in die Zukunft, und so musste es ihm ein Bedürfnis sein, gerade für diese Auswahl, die doch von grösster Tragweite war, seinen himmlischen Vater um Weisheit und den Beistand seines Geistes zu bitten. So lässt uns denn dieses Beispiel ahnen, wie Alles, was Jesus in seinem Beruf that, sprach und erlebte, auch in seinem persönlichen Gebetsverkehr mit Gott zum Ausdruck kam. Es spricht sich darin dieselbe Willenseinheit mit Gott aus, wie sie Joh. 5, 19. 30; 8, 28. 29 deutlicher bezeichnet ist. Solche Willenseinheit hat ein reges Gebetsleben zur Voraussetzung.

Ähnliche Bedeutung wie das Gebet vor der Apostelwahl scheint ein anderes gehabt zu haben, das nach Lc. 9, 38 dem Jüngerbekenntnis bei Caesarea Philippi voranging. War es doch ein entscheidender Wendepunkt, als der Herr, nachdem so viele ihn verlassen, an seine Jünger die Frage richtete: Wofür halten mich die Leute? Und wofür haltet Ihr mich? Denn damit provozierte er das Bekenntnis zu seiner Messianität bei seinen Getreuesten. Ob und wann hierzu der rechte Augenblick gekommen sei, konnte ihm leicht zweifelhaft erscheinen. Darüber musste er Gewissheit von oben haben. Somit hat die Notiz des Lukas viel innere Wahrscheinlichkeit und es kann ihr wohl eine gute Überlieferung zu Grunde liegen. Zeitlich mit diesem Wendepunkte des Lebens Jesu, der von einer aufwärtsgehenden Bewegung seines Wirkens zu einer abwärtsgehenden führte, hängt die Verklärungsgeschichte zusammen, die uns die Synoptiker erzählen.

Schwieriger gestaltet sich für uns hier die Beurteilung des Gebetsinhalts, der allein von Lukas (9, 28. 29) berichtet wird. Da Lukas diese Erzählung überhaupt in einer offenbar sekundären Relation wiedergiebt, so ist geschichtlich bei ihm keinerlei bessere Überlieferung vorauszusetzen. Ist demnach das „προσεύχεσθαι“

---

zweifeln. Das könnte nur geschehen, wenn man überhaupt nichts von einer feierlichen Auswahl der Zwölf durch den Herrn als einer einzelnen Handlung wissen will. Mir erscheint dagegen diese Überlieferung hinlänglich gesichert. So ungeschichtlich auch die spätere Vorstellung von dem regierenden „Apostel-Kollegium“ war, so ist doch die Überlieferung von den „Zwölfen“ so einheitlich bezeugt und auch bei Paulus (1. Cor. 15, 5) vorausgesetzt, dass die bedeutungsvolle Abgrenzung dieser Zahl sich nur auf die Autorität des Herrn selbst stützen kann. Sie geschah augenscheinlich in bewusster Analogie zu der Zwölfzahl der Stämme des Gottesvolks. Die Schar der auserwählten Jünger sollte „das Volk Gottes“ in nuce darstellen (vgl. Barn. VIII, 3).

seine freie Zuthat, so giebt doch solche seine Vorstellung ohne Zweifel etwas Richtiges wieder. Denn will man nicht auf jede geschichtliche Deutung der „Verklärung“ verzichten, so bietet gerade der Satz des Lukas „bei dem Beten wurde das Aussehen des Antlitzes des Herrn ein anderes und sein Kleid leuchtend wie der Blitz“ die beste Handhabe, das bedeutungsvolle Ereignis recht zu verstehen. Die drei Jünger waren einmal Augenzeugen eines solchen Zwiegesprächs des Sohnes mit dem Vater, und da sahen sie die Herrlichkeit Gottes leuchten auf dem Antlitz Jesu. Er erschien ihnen ein anderer, ein himmlisch Verklärter gerade in seinem Verkehr mit der oberen Welt. Es muss dies auf die Jünger einen tiefen Eindruck gemacht haben, und wenn auch damals die Jünger nie darüber gesprochen, so ist es wahrscheinlich, dass Petrus [1]) später das Erlebnis erzählt hat.

Nach seinem mündlichen Bericht hat es Markus aufgenommen, der nach dem Zeugnis des Origenes (III, 559) und einigen Minuskeln ebenfalls ἐν τῷ προσεύχεσθαι αὐτὸν hinzugesetzt hat. Wie man auch über die Geschichtlichkeit dieser Erzählung denken mag, mir scheint soviel — und das genügt für unsern Zweck — geschichtlich festzustehen, dass den drei vertrauten Jüngern ebenso wie später in Gethsemane schon früher einmal das Miterleben einer dieser heiligsten Stunden des Herrn, in denen er mit seinem Vater allein war, einen sehr tiefen Eindruck machte, so dass sie gerade hier die göttliche Herrlichkeit des Herrn fühlten und erkannten. Kann die Erfahrung einer innigen Gebetsstunde schon dem Angesicht andrer Menschen einen ganz verklärten Ausdruck geben, so musste die Wirkung einer solchen Stunde auf die äussere Erscheinung des Herrn eine sehr intensive und eindrucksvolle sein. Auch uns lässt trotz des Schleiers, der über der Art jenes Vorgangs liegt, doch die Verklärungsgeschichte einen ahnenden Blick thun in den innigen, seine ganze Person beseelenden und sein Wesen verklärenden Gebetsverkehr mit seinem Vater. Die Er-

---

1) Die Berührung des Ereignisses im 2. Petrusbrief erklärt sich daraus vortrefflich, dass gewiss gerade diese Erzählung als durch Petrus verbürgt bekannt war, wesshalb sie denn besonders gut geeignet schien, einen Brief als von Petrus herrührend erscheinen zu lassen. Es trägt dann schliesslich wenig aus, ob die Gestalten des Elias und Moses wirklich in der Begleitung des Herrn wie eine Vision erschaut wurden oder ob sie ihre Existenz einer Erweiterung der Erzählung in der christlichen Gemeinde verdanken.

fahrung, dass er innerlich immer einsamer da stand, und die immer fester werdende Gewissheit von der Notwendigkeit des Leidens- und Todesweges konnte ihn nur stärken in seinem einzigartigen Sohnes- und Messiasbewusstsein. Und wenn seine vertrautesten Jünger je Zeugen solcher heiligen Stunden gewesen waren, so musste auch die Überlieferung etwas davon festhalten, und das ist in der Erzählung der Synoptiker geschehen.

Dass Jesus in seinen Zwiegesprächen mit seinem Vater im Himmel aber nicht nur die Dinge seines eigensten Berufslebens berührte, sondern auch in fürbittender Liebe für seine Jünger eintrat, dafür bietet uns wiederum das Lukasevangelium (22, 31—32) ein wertvolles Beispiel.[1]) Die Fürbitte des Herrn für Petrus, dessen Versündigung Jesus voraussah, dass sein Glaube nicht aufhöre, entspricht dem, was uns in Joh. 17 überliefert ist; sie zeigt uns das treue Herz des Heilands. Die Stelle gehört ihrem innern Charakter nach zu den zweifellos zuverlässigsten und echtesten Worten aus der Sonderüberlieferung des Lukas.

Alle diese kurzen Notizen geben Zeugnis von dem persönlichen Gebete Jesu, allein oder im vertrautesten Kreis. Es bleiben noch einige andere Stellen, die uns berichten, dass Jesus öffentlich betete, ohne dass uns doch seine Gebetsworte selbst überliefert sind.

Hierher gehört zunächst Mc. 7, 34, wo berichtet wird, dass Jesus bei der Heilung eines Taubstummen zuerst zum Himmel aufgeblickt und geseufzt habe, ehe er das heilende Wort ἐφφαθά aussprach. Es ist wohl kein Zweifel, dass der Evangelist bei dem ἀναβλέψας εἰς οὐρανὸν καὶ στενάξας an ein stilles Gebet des Herrn denkt, in welchem er sich die Kraft von oben erbat. Dass Jesus stets bei seinen helfenden Thaten mit dem Vater im Himmel in lebendiger Beziehung stand, daran kann kein Zweifel sein (vgl. auch Joh. 11, 41); dass dies gelegentlich durch ein Aufblicken zum Himmel oder einen Seufzer zu einem auch für andere sichtbaren Ausdruck kam, ist anzunehmen. Dieser Zug der Erzählung ist also entschieden als eine treue Erinnerung an die Art und Weise aufzufassen, wie Jesus sich bei solchen Gelegenheiten verhielt. Dies um so mehr, als auch hier wie überall die Vorstellung, als ob das Gebet eine die Heilung bewirkende Formel sei, ferngehalten ist. Je häufiger sich solcher Missbrauch des Gebets, als

---

1) Σίμων, Σίμων, ἰδοὺ ὁ Σατανᾶς ἐξῃτήσατο ὑμᾶς τοῦ σινιάσαι ὡς τὸν σῖτον · ἐγὼ δὲ ἐδεήθην περὶ σοῦ ἵνα μὴ ἐκλίπῃ ἡ πίστις σου.

sei es eine wunderwirkende Formel, später zeigt, desto bemerkenswerter ist es, dass eine solche Benutzung des Gebets von Jesus nirgends berichtet wird. Die Heilung erfolgt immer auf ein an den Kranken gerichtetes Wort hin, nie aber als Wirkung eines Gebets.

Handelt es sich Mc. 7, 34 offenbar nur um einen kurzen Gebetsseufzer, der aber öffentlich erkennbar war — so ist ein Gebet vor andern als ständige Gewohnheit des Herrn zweifellos bezeugt: das Dankgebet vor Beginn der Mahlzeit. Von demselben wird in den beiden Speisungsgeschichten,[1]) beim letzten Mahl Jesu[2]) und bei der Mahlzeit der Jünger von Emmaus[3]) berichtet. Gerade letztere Erzählung, nach welcher die Jünger den Herrn an seiner Art des Brodbrechens erkannten, weist darauf hin, dass der Herr sich hierin nicht nur einfach der formellen Sitte jüdischer Hausväter anschloss, sondern dies in einer ihm allein eigentümlichen Weise that. Diese Eigentümlichkeit des Dankgebets des Herrn braucht nicht in einer Abweichung von der üblichen Dankesformel gelegen zu haben. Das ist sogar nicht einmal wahrscheinlich, da sich sonst wohl ein solches eigentümliches Dankgebet im Wortlaut irgendwo erhalten hätte. Die Berichte sprechen auch alle schlicht und kurz von einem εὐλογήσας ἔκλασε oder εὐχαριστήσας ἔκλασε. Der Herr hat also wohl die Dankesformel jüdischer Hausväter benutzt, aber dieselbe in einer so unvergesslich wahrhaftigen und feierlichen Weise gesprochen, dass dies seinen Jüngern in unauslöschlicher Erinnerung blieb, ohne dass sie doch die Formel genau hätten wiedergeben können. Nur das ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν Mt. 14, 19 und Parallelen giebt uns einen kleinen charakteristischen Zug. Bezüglich des Dankgebets vor der Speisung ist hervorzuheben, dass nach den älteren Berichten (Mt. 14, 19; 15, 36 und Mc. 8, 6) keine direkte Beziehung auf das Wunder anzunehmen ist, als ob das Gebet gleichsam das die Vermehrung der Speise bewirkende

1) Mt. 14, 19 ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν εὐλόγησε καὶ κλάσας ἔδωκε.
Mc. 6, 41 ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν εὐλόγησε καὶ κατέκλασε τοὺς ἄρτους καὶ ἐδίδου.
Lc. 9, 16 ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν εὐλόγησε αὐτοὺς καὶ κατέκλασε καὶ ἐδίδου (Joh. 6, 11 εὐχαριστήσας διέδωκε).
Mt. 15, 36 εὐχαριστήσας ἔκλασε καί ἔδωκε.
Mc. 8, 6 εὐχαριστήσας ἔκλασε καὶ ἐδίδου.

2) Mt. 26, 26. 27 λαβὼν ὁ Ἰησοῦς ἄρτον καὶ εὐλογήσας ἔκλασε καὶ δοὺς . . . . . λαβὼν ποτήριον καὶ εὐχαριστήσας ἔδωκε = Mc. 14, 22. 23.

3) Lc. 24, 30.

Wunderwort war. Diese geschieht vielmehr bei dem Akt des Brechens und Verteilens. Nur bei Lc. 9, 16 (auch Mc. 6, 41) giebt die Wendung εὐλόγησε αὐτοὺς καὶ κατέκλασε die Möglichkeit einer direkten Beziehung des εὐλογεῖν zur Brotvermehruug an die Hand, macht sie aber auch nicht einmal notwendig. Mir erscheint, geschichtlich betrachtet, ein Missbrauch des Gebets zu einer wunderwirkenden Formel bei Jesus von vornherein ausgeschlossen. Das vorangehende Gebet war kein anderes als das, welches für Jesus wie für alle frommen Juden vor jeder Mahlzeit feststehende Sitte war. Welche Segens- oder Dankesformel dies gewesen, lässt sich vorläufig nicht mehr feststellen. Doch mag sie dem später üblichen: „Gelobt sei der Schöpfer der Früchte der Erde" oder „Gelobt sei, der das Brot hat wachsen lassen aus der Erde",[1]) ähnlich gewesen sein.

Auch bei dem Abendmahl kann es sich bei dem εὐχαριστεῖν zunächst um nichts anderes gehandelt haben als um das allgemein übliche Dankgebet zu Beginn einer kultischen Mahlzeit. Das Eigentümliche der ganzen Handlung liegt jedenfalls nicht in diesem Dank für die gebotene Speise, sondern in der von der eigentümlichen Spendeformel begleiteten Darreichung von Brot und Wein. Auch die Wiederholung des εὐχαριστεῖν, sowohl beim Brot als beim Weine, entsprach einfach der jüdischen Sitte bei jeder Mahlzeit. Die Speisen galten damit als gesegnet, weil der schuldige Dank für sie dem Schöpfer ausgesprochen war. Für den besonderen Charakter der neuen Stiftung hatte das vorangehende εὐχαριστεῖν keine konstitutive Bedeutung, und daher können wir uns in diesem Zusammenhang damit begnügen, von dem Tischgebet als einer ständigen Gewohnheit des Herrn Notiz zu nehmen. Lc. 24, 30 bestätigt endlich diese Auffassung, zumal dort wiederum fast die gleiche Formulierung vorliegt.[2]) Hierin spiegelt sich nicht etwa nur eine Sitte der urchristlichen Gemeinde wieder, sondern eine sichere Erinnerung an die eigentümliche und eindrucksvolle Art des Herrn, den Segen vor der Mahlzeit zu sprechen und das Brot zu brechen. Dadurch dass der Herr dies Dankgebet auch bei der letzten Mahlzeit brauchte, in deren Verlauf er mit der Austeilung von Brot und Wein so bedeutungsvolle Worte verband, wurde das Dankgebet unlöslich mit der Abendmahlsfeier verknüpft

1) Vgl. Tr. Berachoth ed. Schwab p. 110.
2) Λαβὼν τὸν ἄρτον εὐλόγησεν καὶ κλάσας ἐπεδίδου αὐτοῖς.

und gab ihr den Namen „εὐχαριστία“ auch für die Zeit, als die ursprüngliche einfache Bedeutung dieses Dankgebets längst vergessen und durch eine neue ersetzt worden war. Auf diese weitere Entwicklung kommen wir später zurück.[1])

Hier bleiben wir stehen bei dem, was für das Gebetsleben des Herrn selbst charakteristisch ist, und gehen nun über zu den Stellen, wo uns auch Gebete des Herrn im Wortlaut mitgeteilt sind.

## 2. Wörtlich überlieferte Gebete des Herrn.

### a) In den synoptischen Evangelien.

Ausser dem „Vater unser“, welches eine gesonderte Betrachtung verlangt, sind in den synoptischen Evangelien eigentlich nur drei Gebete des Herrn wörtlich überliefert: das Preisgebet Mt. 11, 26, Lc. 10, 21, das Gebet in Gethsemane und die Gebetsworte am Kreuz. Dazu kommen bei Johannes noch das Gebet am Grab des Lazarus Joh. 11, 41, das Verklärungsgebet Joh. 12, 27 und das hohenpriesterliche Gebet Joh. 17. Alle sind sich darin vollkommen gleich, dass sie die grösste Innigkeit des Vertrauens zeigen. In Dank und Bitte, in Freude und Angst hat die Seele des Herrn einen völligen Frieden mit Gott und ordnet den eigenen Willen völlig frei und rein dem Willen des Vaters unter. Dies drückt sich schon in der schlichten, einfachen und doch so innigen und bedeutungsvollen Anrede Πάτερ aus, die allen Gebeten des Herrn ausser dem Ruf der Verlassenheit am Kreuz eigen ist. Ist auch klar nachzuweisen, dass der Gebrauch des Vaternamens von Gott weder in Gebeten noch auch in der indirekten Rede etwas Neues oder rein Originales war, so trat sie doch gewöhnlich nicht in der Stetigkeit auf, wie bei Jesus und hatte keinesfalls die volle ganze Bedeutung, die Jesus dieser dem intimsten Familienleben entlehnten Anrede gab. Das aramäische abba, das wir nach Dalman[2]) für πάτερ und ὁ πατήρ vorauszusetzen haben, hatte noch ganz anders den Klang kindlicher Vertrautheit, wie das im Achtzehngebet und bei Akiba vorkommende abinu, welches durch das damit verbundene malkenu näher charakterisiert wird. Gewiss spricht sich auch in der jüdischen Bezeichnung Gottes als „Vater“ oder „unser Vater im Himmel“ ein kindliches Vertrauen zu der Fürsorge Gottes aus.

---

1) Vgl. dritten Teil, Abschnitt B 5, b.
2) Dalman, Worte Jesu I S. 157.

Aber der Gedanke an den Schöpfer, Erhalter, dem die höchste Ehrfurcht gilt, wiegt doch bei weitem vor. Könnten wir daher selbst ein noch häufigeres Vorkommen der Vaterbezeichnung erweisen, so müsste es doch aufs höchste auffallen, dass die wenigen Gebete Jesu alle so anfangen. Es ist daher eine feste Überlieferung darüber anzunehmen, dass der Herr ständig gerade diese Anrede gebraucht hat. Ob er dann abba oder abbuna gesagt, ist ziemlich gleichgültig. Es bleibt trotz der gelegentlichen vorchristlichen Verwendung des Vaternamens dabei, dass Jesus zuerst mit dieser Anrede das eigentümliche Verhältnis seiner eigenen Person wie auch das der Seinen zu Gott klar zum Ausdruck brachte. So hörten ihn die Jünger beten und das prägte sich den Herzen so tief ein, dass die aramäische Sprachform dieser Anrede selbst in der griechisch-redenden Christenheit bekannt blieb (vgl. Mc. 14, 36. Röm. 8, 15. Gal. 4, 6). In ihr offenbarte sich, wie Paulus sagt, der Kindesgeist, der ebensowohl der Geist der in das Kindesverhältnis Versetzten (πνεῦμα υἱοθεσίας) als auch der Geist des Sohnes war (πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ). Hat aber die älteste christliche Generation, auch der Rabbinenschüler Paulus etwas Besonderes, dem Christentum Eigentümliches in dieser Anrede gefunden, so muss dies auch für Jesus selbst anerkannt werden. Zumal das Zeugnis des Paulus ist hier entscheidend; er kannte den jüdischen Sprachgebrauch sicher besser wie wir; und doch betrachtete er die Anrede „Vater“ nur als eine ganz charakteristische Eigentümlichkeit des Geistes der Gotteskindschaft. Damit ist uns die authentische Auslegung dieser Anrede für die älteste christliche Litteratur, indirekt aber auch für den Sprachgebrauch des Herrn selbst gegeben.

Dieser das reinste kindliche Vertrauen ausdrückenden Anrede entspricht nun auch der Inhalt der uns überlieferten Gebete. Wir beginnen mit

α) dem Dankgebet: Mt. 11, 25. 26 = Lc. 10, 21: „Ich danke dir, Vater, Herr des Himmels und der Erde, dass du dieses vor den Weisen und Klugen verborgen hast und hast es den Unmündigen geoffenbaret. Ja, Vater, so ist es wohlgefällig gewesen vor dir.“ [1]) Das nähere Verständnis dieses Gebetes ist aus dem Zu-

1) Ἐξομολογοῦμαί σοι, πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὅτι ἀπέκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν καὶ ἀπεκάλυψας αὐτά νηπίοις · ναί, ὁ πατήρ, ὅτι οὕτω ἐγένετο εὐδοκία ἔμπροσθέν σου. Der Text dieses Gebets ist bei Mt. und Lc. wesentlich gleich und augenscheinlich zuverlässig überliefert.

sammenhang zu gewinnen, in dem es vorkommt. Derselbe ist bei Lc. so einleuchtend und deutlich gegeben, dass an der geschichtlichen Treue dieses Berichts nicht zu zweifeln ist. Die vom Herrn zur Ausbreitung seines Evangeliums ausgesendeten Jünger kommen zurück und erzählen dem Herrn in frohlockender Freude: „Herr, auch die Dämonen sind uns unterthan in deinem Namen.“ Dieser Bericht seiner Jünger giebt auch dem Herrn ein lebhaftes Gefühl freudiger Genugthuung. Er sieht, wie der geistigen Macht, die von seiner Person ausgeht, die bösen Geister weichen müssen. Dieser Sieg über das Böse in jeder Gestalt, in leiblicher und geistlicher Form lässt es ihn empfinden, wie der in ihm wirkende Geist Gottes im Prinzip den Gegner Gottes, den Satan, im Himmel und auf Erden zu überwinden im Begriff steht. Die Gottesherr-

---

Ob mit Mt. ἔκρυψας oder mit Lc. ἀπέκρυψας zu lesen ist, macht wenig für den Sinn aus; ebenso ist es gleichgiltig, ob εὐδοκία ἐγένετο oder ἐγένετο εὐδοκία zu lesen ist. Marcion hat seiner Lehre zulieb nach Epiphan. Haer. XLII und Tert. adv. Marc. IV, 25 die Worte καὶ τῆς γῆς gestrichen. Wenn er nach Epiphan. Haer. εὐχαριστῶ statt ἐξομολογοῦμαι schreibt, so hat er einfach zur Verdeutlichung das gewöhnlichere Wort für das ungewöhnlichere, aber ursprüngliche gesetzt. Dass ἐξομολογοῦμαι die rechte Lesart ist, bezeugt auch Origenes, περὶ εὐχῆς XIV, 5 (K. II, 333, 9), indem er hinzufügt: τὸ γὰρ ἐξομολογοῦμαι ἴσον ἐστὶ τῷ εὐχαριστῶ. Es entspricht dem Hebräischen אודה z. B. Ps. 18, 49 LXX, auch J. Sir. 51, 1 und wird in der futurischen Form ἐξομολογήσομαι Röm. 14, 11; 15, 9 in diesem Sinn nach den LXX zitiert. Wenn Irenaeus (ed. Harwer I, 13, 2) unsere Stelle ebenfalls mit der futurischen Form zitiert, so geschieht dies augenscheinlich unter indirekter Einwirkung der LXX-Stellen. Ebenso ist der Zusatz θηλάζουσι zu νηπίοις in den Zitaten der Klementinischen Homilien VIII, 6 und XVIII, 15 auf den Einfluss einer Stelle wie Ps. 8, 3 LXX (vgl. Mt. 21, 16) ἐκ στόματος νηπίων καὶ θηλαζόντων zurückzuführen (vgl. Resch, Ausserkanon. Paralleltexte zu Lc. T. u. U. X, 3 p. 197—199). Als Parallelen zu dem κύριος τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς führt Dalman (Worte Jesu I S. 142, 173) a. a. O. S. 142 aus aramäischen Quellen an: מרא דשמיא וארעא und אלהא דשמיא וארעא Tob. 8, 15 und weist darauf hin, wie auch solche Bezeichnungen den Frommen zur Zeit Jesu durchaus geläufig gewesen sein müssen, Bezüglich der Wendung: οὕτως εὐδοκία ἐγένετο ἔμπροσθέν σου macht Dalman darauf aufmerksam, wie darin das Bestreben des damaligen jüdischen Denkens sich zeige, das Wollen nicht direkt von Gott auszusagen, sondern lieber solche Umschreibung zu wählen, etwa entsprechend einem יְהִי רָצוֹן מִלְּפָנֶיךָ. Diese Bemerkungen Dalmans können nur die Überzeugung von der ursprünglichen Echtheit dieses Gebetsworts bestätigen.

schaft macht sich durch seine und seiner Jünger Wirksamkeit aktuell geltend in der Welt. Damit ist der Satan von seinem Thron gestürzt — er hat nichts mehr zu sagen, denn seine Geister müssen dem wirkenden Geist Gottes weichen. Gleichsam wie in einem Momentbild sieht der Herr die ganze weittragende Bedeutung seines Sieges für alle Geister des Himmels und der Erde. Er sieht den Tag der beginnenden Gottesherrschaft gekommen und das ihn tief ergreifende Gefühl von der Bedeutung dieser Thatsache tritt in merkwürdigen Kontrast mit der kindlichen Freude der Jünger, die ohne etwas zu ahnen von der Bedeutung dessen, was sie gethan, doch so fröhlich sind über ihren Erfolg. Er weist sie zunächst hin auf das, was ihnen jetzt noch wichtiger sein sollte als das Fliehen der Dämonen: die Gewissheit, dass ihre Namen im Himmel angeschrieben sind. — Dann aber ergriffen von freudigem Dank für den Segen, den Gott auf seine Wirksamkeit gelegt, wendet er sich an seinen Vater im Himmel mit Worten, von denen jedes einzelne einen Blick in sein tief bewegtes Herz thun lässt. 'Ἐξομολογοῦμαι drückt zweifellos noch besser aus als das einfache εὐχαριστῶ, was der Herr sagte, etwa: Aus vollem Herzen heraus kann ich dir, Vater, nur meinen Dank bekennen. Denn mit dem Dank ist zugleich staunende Ehrfurcht vor der Weisheit der Wege Gottes verbunden. Deshalb begnügt er sich hier auch nicht mit der einfachen Anrede „Vater", sondern fügt hinzu: „Herr des Himmels und der Erde", denn als solcher hatte er sich bewährt, wenn er dem Namen Jesu auch im Munde seiner Jünger die Siegeskraft seines Geistes über alle bösen Geister gegeben hatte. Zugleich steht diese Bezeichnung im wirksamsten Kontrast zu der Einfalt derer, die der Herr Himmels und der Erden als Werkzeuge gebrauchte. Was der Herr den Unmündigen geoffenbaret, ist in diesem Zusammenhang nicht der Inhalt des Evangeliums im allgemeinen, sondern die sieghafte Wirkungskraft der aus Gott stammenden Geistesmacht Jesu, welche diese Einfältigen in ihrem eigenen Wirken erfahren hatten. Jesus hat dabei das lebhafte Gefühl, wie diese Geistesmacht nirgends so gut aufgehoben und vor Missbrauch geschützt ist als gerade in den Händen dieser kindlich Gläubigen. Welche Karrikatur aus dieser Geistesmacht werden konnte, sobald die weltlich Klugen ihren Zauber spüren und dann sie anzuwenden versuchen würden, das ahnte Jesus; aus vollstem Herzen konnte er nur Ja sagen zu dem Willen seines Vaters, der diese göttliche Geistesmacht zuerst nicht in die Hände der Angesehenen,

Regierenden und Klugen, sondern in die Hände galiläischer Fischer gelegt hatte. Dass sein himmlischer Vater ihm das Herz gerade dieser Leute zuerst geöffnet und sie zu seinen ersten wirksamen Sendboten gemacht hatte, darin erkannte der Herr die fürsorgende Hand des lieben Vaters und die Allmacht und Weisheit des Herrn Himmels und der Erde. — Diese Erfahrung erfüllte seine Seele aber auch wieder von neuem mit dem ganzen hohen Selbstbewusstsein seiner Person. Sein Erfolg und das, was er darin erkannte, liess ihn empfinden, wie der Vater im Himmel ihm alles in die Hand gegeben im Himmel und auf Erden. Von seinem Geiste ging diese Macht aus; nur er, der Sohn, erkannte den Vater in seiner ganzen Liebe und Weisheit; nur der Vater verstand den Sohn und die, welchen der Sohn es offenbarte. Dieses Wort schliesst sich ganz natürlich an das Gebet an, und ob nun der Zusatz bei Lukas (καὶ στραφεὶς πρὸς τοὺς μαθητὰς εἶπεν) ursprünglich ist oder nicht — jedenfalls charakterisiert er den Zusammenhang. Jesus spricht damit das Gefühl der völligen vertrauten Geisteseinheit mit Gott, das er im Gebet zum ergreifendsten Ausdruck brachte, nur noch einmal aus; während aber Gott gegenüber Ehrfurcht und Dank damit verbunden ist, tritt den Menschen gegenüber sein Selbstbewusstsein hervor, in dem er einerseits alles von seiner Person abhängig weiss, andrerseits alle Mühseligen und Beladenen einladet. Diese bei Mt. angefügte Einladung passt in den innern Zusammenhang gerade so gut, wie die bei Lc. V. 23. 24 folgende Seligpreisung. Uns können die dem Gebet folgenden Verse nur deshalb interessieren, weil sie unsere oben dargelegte Auffassung des Gebets aufs beste unterstützen.[1])

---

1) Wenn Paulus übrigens 1. Cor. 1, 19; 3, 1 ähnliche Gedanken ausspricht, so beweist dies nur, wie sehr sie im Wesen der Sache liegen. Eine spezielle Benutzung dieser Stelle ist bei Paulus zu wenig hervortretend; umgekehrt aber unsere Stelle aus dem Paulinismus abzuleiten, ist nur bei einer alle geschichtliche Auffassung verkehrenden Konstruktion möglich. Ebenso sind die Anklänge an Jes. Sir. 51 nicht einmal stark genug, um überhaupt die Stellen neben einander zu stellen, geschweige denn die Fassung der einen aus der andern abzuleiten. Die Anklänge an johanneische Stellen (vgl. Joh. 3, 35; 10, 15; 17, 2—7. 10. 26.) finden ihre einzige gerechtfertigte Erklärung darin, dass ebenso lautende Aussprüche des Herrn hier wie dort überliefert waren. Die Entdeckung eines symmetrischen Strophenbaus, die Brandt an unsrer Stelle gemacht haben will und wofür er bei H. Holtzmann (Neutestl. Theol. I S. 276) Anerkennung gefunden, erscheint mir nur als eine gesuchte Künstelei, die wenigen einleuchten wird.

β) Das Gebet in Gethsemane.[1])

Mt. 26, 39. „Und er ging hin ein wenig und fiel auf sein Angesicht und sprach: Vater, wenn es möglich ist, so gehe dieser Kelch an mir vorüber; nur nicht wie ich will, sondern wie du. — 42. Zum andern Mal ging er wieder hin, betete und sprach: Mein Vater, wenn das nicht vorübergehen kann, so dass ich es nicht zu trinken brauche, so geschehe dein Wille. — 44 und betete zum dritten Mal und redete dieselben Worte."

Mc. 14, 35. „Und er ging ein wenig vor, fiel auf die Erde und betete, dass, wenn es möglich sei, die Stunde an ihm vorübergehe, aber nicht was ich will, sondern was du (willst, geschehe). — 36 und sprach: Abba, Vater, Alles ist dir möglich — so lass diesen Kelch an mir vorübergehen, aber nicht was ich will, sondern was du (geschehe). — 39 und sprach dasselbe Wort."

Lc. 22, 41. „Und er zog sich zurück von ihnen eines Steinwurfs Weite und beugte seine Kniee und betete also: Vater, ob du diesen Kelch an mir vorübergehen lässest? nur nicht mein Wille, sondern der deinige geschehe. Es erschien ihm aber ein Engel vom Himmel und stärkte ihn etc."

---

1) Mt. 26.

39. καὶ προσελθὼν μικρὸν ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον αὐτοῦ προσευχόμενος καὶ λέγων· πάτερ. εἰ δυνατόν ἐστιν παρελθάτω ἀπ' ἐμοῦ τὸ ποτήριον τοῦτο πλὴν οὐχ ὡς ἐγὼ θέλω ἀλλ' ὡς σύ.

42. πάλιν ἐκ δευτέρου ἀπελθὼν προσηύξατο λέγων· πάτερ μου, εἰ οὐ δύναται τοῦτο παρελθεῖν ἐὰν μὴ αὐτὸ πίω. γενηθήτω τὸ θέλημά σου.

44. καὶ ἀφεὶς αὐτοὺς πάλιν ἀπελθὼν προσηύξατο ἐκ τρίτου τὸν αὐτὸν λόγον εἰπὼν πάλιν.

Mc. 14.

35. καὶ προελθὼν μικρὸν ἔπιπτεν ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ προσηύχετο ἵνα, εἰ δυνατόν ἐστιν παρέλθῃ ἀπ' αὐτοῦ ἡ ὥρα.

36. καὶ ἔλεγεν· ἀββᾶ ὁ πατήρ, πάντα δυνατά σοι· παρένεγκε τὸ ποτήριον τοῦτο ἀπ' ἐμοῦ· ἀλλ' οὐ τί ἐγὼ θέλω ἀλλὰ τί σύ.

39. καὶ πάλιν ἀπελθὼν προσηύξατο τὸν αὐτὸν λόγον εἰπών.

Lc. 22, 41.

καὶ αὐτὸς ἀπεσπάσθη ἀπ' αὐτῶν ὡσεὶ λίθου βολὴν καὶ θεὶς τὰ γόνατα προσηύχετο λέγων· πάτερ εἰ βούλει παρένεγκε τοῦτο τὸ ποτήριον ἀπ' ἐμοῦ· πλὴν μὴ τὸ θέλημά μου ἀλλὰ τὸ σὸν γινέσθω· ὤφθη δε αὐτῷ ἄγγελος ἀπ' οὐρανοῦ ἐνισχύων αὐτόν· καὶ γενόμενος ἐν ἀγωνίᾳ ἐκτενέστερον προσηύχετο καὶ ἐγένετο ὁ ἱδρὼς αὐτοῦ ὡσεὶ θρόμβοι αἵματος καταβαίνοντες ἐπὶ τὴν γῆν.

Die handschriftliche Überlieferung der einzelnen Texte bietet keine für die Auslegung wesentlichen Varianten. Dagegen weichen die Evangelisten selbst im Wortlaut der Gebetsworte Jesu von einander ab. Man kann daher auch nur urteilen, dass jedenfalls eine völlig wortgetreue Überlieferung der Worte Jesu nie existiert hat. Der Gebetskampf des Herrn währte mehrere Stunden. Was die 3 Jünger daraus vernommen, war nur Einzelnes. Waren sie doch so schläfrig, dass sie nicht einmal auf die Bitte ihres Herrn hin zu wachen vermochten. So konnte sich ihrem Gedächtnis das Gebet des Herrn schwerlich in einer ganz exakten Form einprägen. Nur einzelne Worte ihrem wesentlichen Gehalt nach blieben fest in der Erinnerung, vor allem die ganze Haltung des Herrn bei dieser Gelegenheit. Genaueres kann also auch die schriftliche oder mündliche Über-

Bei aller Verschiedenheit im Ausdruck kann doch für die Sache eine weitgehende Übereinstimmung aller drei Berichte konstatiert werden. Alle drei berichten, dass Jesus etwas abseits von seinen Jüngern auf die Kniee fiel und anhaltend betete und zwar mit gesteigerter Kraft. Der Inhalt des Gebets ist die Bitte, wenn möglich, diesen Kelch vorübergehen zu lassen; jedoch soll nicht Jesu eigener Wille, sondern allein Gottes Wille massgebend sein. Wenn Matthäus diese Bitte dreimal vom Herrn gesprochen sein lässt, so zeigen seine Worte V. 44 ἐκ τρίτου τὸν αὐτὸν λόγον εἰπών, dass er bei der zweiten Formulierung V. 42 nicht etwas wesentlich anderes geben wollte als bei der ersten V. 39. Es kam ihm eben auf eine genaue Wiedergabe des Wortlauts überhaupt nicht an, sondern allein auf den Inhalt des Gebets. Dieser Inhalt ist jedesmal derselbe in beiden Formulierungen des Mt. wie auch bei Mc. und Lc. Verschiedenheiten wie die konditionale Fassung bei Mt. und Lc. gegenüber der imperativischen bei Mc., die substantivische bei Mt. 42 und Lc. 42 gegenüber Mt. 39 und Mc. V. 36 sind nicht auf verschiedene geschichtliche Überlieferungen, sondern auf die Freiheit der Evangelisten zurückzuführen und bedürfen erst recht keiner künstlichen psychologischen Erklärung. Bei dieser Lage der Sache müssen wir freilich auch darauf verzichten, die feineren Nüancen des Ausdrucks im Einzelnen bei der psychologischen Analyse des Gebets Jesu zu verwerten. Jedoch lässt sich soviel auch für den ursprünglichen Wortlaut feststellen, dass der von den Jüngern gehörte Gebetsruf mit der Anrede abba = ὁ πατήρ oder πάτερ oder πάτερ μου anfing,[1]) dass für das bevorstehende Leiden der bildliche Ausdruck כּוֹס resp. כּוֹסָא = ποτήριον gebraucht und das Vorübergehen oder Vorübergehenlassen desselben erbeten war und dass die Bitte abschloss mit der Gegen-

lieferungsquelle unserer Evangelien nicht enthalten haben. Auf Grund dieser gemeinsamen Überlieferung behielt jeder Evangelist ziemlich viel Freiheit für die Formulierung; eine direkte Abhängigkeit des einen vom andern ist dabei nicht anzunehmen, dazu sind hier die Abweichungen zu stark. Nur Lc. könnte Mt. oder Mc. resp. ihre Vorlage gekannt haben. Auf ein hebräisches oder aramäisches Urevangelium zurückzugehen, dazu liegt kein entscheidender Grund vor. Denn der verschiedene Ausdruck erklärt sich vollkommen, wenn nur der allgemeine Inhalt, nicht aber der genaue Wortlaut des Gebets überliefert war. So urteilt auch Dalman (a. a. O. S. 39) unter Zurückweisung der „Übersetzungsvarianten" Reschs. (Ausserkan. Paralleltexte zu Lc. 22, 42 p. 686—689.)

1) Vgl. Dalman, a. a. O. S. 157.

überstellung des eigenen Willens mit einer Negation und des Willens Gottes mit einer Bejahung. Dagegen bleibt es unsicher, ob Jesus die Bitte konditional wie Mt. und Lc. oder direkt aussprach; jedoch muss von Möglichkeit oder Nichtmöglichkeit jedenfalls die Rede gewesen sein, da dies auch bei Mc. nicht ganz verwischt ist.

Bei dem Zusatz hat die Formulierung von Mt.-Mc. mehr Wahrscheinlichkeit für sich, wie die substantivische (Mt. 42, Lc. 42), weil letztere von der zweiten Bitte des Vaterunsers beeinflusst zu sein scheint. Die ausserkanonischen Paralleltexte, die Resch a. a. O. anführt, bieten auch keine sichere selbständige Überlieferung; ihre Zurückführung auf einen hebräischen[1]) resp. aramäischen Urtext ist eine zwar nicht unmögliche, aber wenig gesicherte Erklärung für einen Thatbestand, der einfacher erklärt werden kann. Sachlich wertvoll dagegen ist die Bezeugung dieses Gebetskampfs in Hebr. 5, 7. 8, denn wenn dort davon die Rede ist, dass Jesus mit Geschrei, d. h. lautem Beten und Weinen, Bitten und Flehen darbrachte dem, der ihn aus dem Tode zu erretten vermochte und, obwohl der vertraute Sohn, doch Gehorsam lernen musste durch die Ergebung in den göttlichen Ratschluss, dafür dann aber auch erhört und von seiner Seelenangst befreit wurde, so ist dabei zweifellos an die Gebetsstunde in Gethsemane gedacht. Der Ausdruck aber „er lernte aus dem, das er litt, den Gehorsam“ beweist unzweideutig, dass der Verf. des Hebräerbriefs diesen Vorgang durchaus als einen ernsten schweren inneren Kampf, den der Herr durchmachen musste, aufgefasst hat. Obwohl er der vertraute Sohn war, der nach dem Hebräerbrief eine Stellung hoch über allen Engeln hatte, musste er in den Tagen seines Erdenlebens bei seinem Leiden doch Gehorsam lernen, musste flehen und beten, bis er erhört ward, und, erst durch solches Leiden vollendet, wurde er für die, welche ihm gehorchen, Urheber ewigen Heils. Es ist sehr beachtenswert, dass gerade in diesem Brief, der schon eine ziemlich ausgebildete Christologie aufweist, doch noch eine klare geschichtliche Erinnerung an diesen so ganz und gar menschlichen Charakter der Gebetsstunden von Gethsemane sich ausspricht.[2])

---

1) Resch übersetzt: לוּ תַּעֲבֹר מֵעָלַי הַכּוֹס הַזֹּאת אַךְ יְהִי לֹא רְצוֹנִי כִּי־אִם רְצוֹנֶךָ

2) Wie man später gerade an diesen rein menschlichen Zügen der

Es muss deshalb von vornherein jede Auslegung abgewiesen werden, die dem echt menschlichen Charakter dieses Gebetskampfes nicht gerecht wird. Der Herr hat wirklich und in allem Ernst um die Abwendung der Todesstunde gebetet; er war sich nicht sicher, ob nicht Gott doch vielleicht noch einen leichtern Weg führen könne. Und ob Jesus auch längst die Heilsnotwendigkeit seines Todes eingesehen hatte, so konnte ihm unmittelbar vor Eintritt der Katastrophe doch alles innerlich Gewonnene für einen Augenblick schwankend werden. Wenigstens ein Aufschub oder eine mildere Todesart konnte möglich scheinen. Auch kannte Jesus noch die äussere Möglichkeit, seinen Häschern zu entfliehen. Solche Gedanken mussten jedenfalls eine grosse körperliche und seelische Erregung in ihm hervorrufen. Deshalb betete er, um des göttlichen Willens ganz gewiss zu werden, um ihn mit Gewissheit von dem eigenen zu unterscheiden und dann den göttlichen zu dem eigenen zu machen. Das alles war aber keine kühle Reflexion, sondern eine lebhafte, impulsive menschliche Empfindung. Die Gemeinschaft mit Gott, die er im Gebet zum Ausdruck brachte, wurde während des Betens so herrschend in ihm, dass alle eigene Willensregung aufhörte. So erhob sich der Herr gestärkt und innerlich völlig klar und gefestigt, um seine schlafenden Jünger zu wecken und seinen Feinden entgegenzugehen. Diese Festigkeit ruhte in der durch das Gebet neugewonnenen Willenseinheit mit Gott. Diese, obwohl dem Herrn nie verloren, war also doch Schwankungen und Trübungen im inneren Empfindungsleben ausgesetzt, die durch die körperliche Schwachheit oder innere Versuchungen zum eigenwilligem Handeln veranlasst sein konnten. Nur gewannen solche Regungen in dem Herrn nie einen Augenblick die Herrschaft; selbst wenn es ihm körperlich und seelisch viel zu schaffen machte, so fand er sich doch immer wieder zur vollen Klarheit und Ruhe der Willenseinheit mit Gott zurück. So wirklich und so erschütternd auch die Anfechtung war, sie berührte nie den Grund seiner Seele, weshalb denn auch dies in Angst und Betrübnis gesprochene Gebet ebenfalls mit der vertrauten Anrede „Vater“ anfängt. Hier zeigt sich die Unmittelbarkeit und Wahrhaftigkeit alles Betens beim Herrn, dass er seinem

Gethsemanegeschichte Anstoss genommen und deshalb Lc. 22, 43. 44 in vielen Manuskripten weggelassen, hat Harnack neuerdings nachgewiesen (Sitzungsberichte der Berl. Akademie 1901 XI p. 251—255).

1) Vgl. die gute Darstellung bei Wendt, Lehre Jesu Tl. II S. 527—528.

Vater im Himmel gegenüber kein Hehl macht aus dem natürlichen Empfinden des eigenen Willens, zugleich aber auch letzteren ganz und gar unterordnet.

Dabei war es nicht gleichgültig, ob Jesus diese Unterordnung des eigenen Willens unter Gottes Willen im Gebet aussprach oder nicht. Sein Beten hatte eine Wirkung, welche ohne dasselbe nicht eingetreten wäre. Sein Gebet war nicht nur eine Ergebenheitsbezeugung, sondern eine Bitte; und diese Bitte fand Erhörung, — zwar nicht die, welche die natürliche menschliche Willensregung verlangte, von der sie zuerst eingegeben war, aber doch die, auf welche das Vertrauen des Sohnes zum Vater sich fest verliess. Die irdische Bitte um Todeserrettung sprach der Herr nur bedingt aus, die andere „dein Wille geschehe" unbedingt. So bestand die Erhörung, die der Herr fand, in der inneren Stärkung, in der Ruhe und Klarheit, die ihm wiedergegeben wurde und die er nun durch alle die schweren Leidensstunden bis zum letzten Todesseufzer behielt. Er erlangte also durch dieses Gebet erst die rechte bleibende Freudigkeit, die ihm sonst gefehlt hätte. Dies zu konstatieren ist für die später zu erörternde Erhörungsgewissheit christlicher Gebete sehr wichtig. Gerade das Gebet des Herrn in Gethsemane ist darin das Muster für alle menschlichen Bittgebete. Ausgesprochen als bedingt durch den übergeordneten Willen Gottes ist es der Erhörung gewiss und nichts weniger als überflüssig.

Das ruhige klare Bewusstsein des Herrn von der neu erkämpften Willenseinheit mit Gott zeigt sich dann auch in den Worten, mit denen er die gewaltsamen Befreiungsversuche durch Petrus zurückweist: „Glaubst du nicht, dass ich Macht hätte meinen Vater um zwölf Legionen Engel zu bitten?" Niemand kann ihm ein Haar krümmen ohne den Willen seines himmlischen Vaters. Dasselbe königliche Selbstbewusstsein, die Kehrseite seines Gottesbewusstseins, äussert sich später vor Pilatus. Nach Joh. 18, 11 sagt er im deutlichen Anklang an sein Gebet: „Den Kelch, den mir mein Vater gegeben hat, sollte ich den nicht trinken?" Mag diese Wendung geschichtlich sein oder nicht, jedenfalls ist es das einzige deutliche Zeugnis des 4. Evangeliums für das Gethsemane-Gebet, welches im übrigen dort durch das hohenpriesterliche ersetzt ist.

γ) Die Gebetsworte am Kreuz.

Zwei davon sind allein bei Lc., eins nur bei Mt. und Mc. überliefert. Die beiden lucanischen beginnen wie die anderen Ge-

bete Jesu mit der Anrede πάτερ und sind freier formuliert, das dritte schliesst sich wörtlich an ein Psalmwort an.

Wir beginnen mit Lc. 23, 34: Jesus aber sprach: Vater vergieb ihnen, denn sie wissen nicht was sie thun.[1]) Die Fürbitte für die Feinde ist eine allem natürlichen menschlichen Empfinden so völlig entgegengesetzte und doch zugleich so ganz und gar dem in Christus wohnenden Gottesgeist entsprechende Handlung, dass allein die Thatsache, dass sie von den ältesten Christen geübt und von Herzen hochgehalten wurde, zu der Annahme nötigt, dass dieses Beispiel vom Herrn in der That gegeben worden ist. Man braucht z. B. nur die Mahnungen des Bischofs Ignatius in seinem Brief an die Epheser[2]) zu lesen, um die ganze Gewalt dieses neuen

---

1) Lc. 23, 34: ὁ δὲ Ἰησοῦς ἔλεγεν· Πάτερ ἄφες αὐτοῖς, οὐ γὰρ οἴδασι τί ποιοῦσιν. Dieser Vers fehlt freilich in ℵ[a] BD, im syr. sin. und einigen alten lateinischen Handschriften, auch in der sahidischen Übersetzung; es kann also bezweifelt werden, ob er ursprünglich zum Text des Lukasevangeliums gehört. Wie dem auch sei, die Thatsache, dass Jesus am Kreuz dies Gebetswort gesprochen, wird uns von Irenaeus (Harvey II p. 91. 99) zweimal, und von Origenes bezeugt. Auch in den Acta Pilati X, 5, Hom. Clem. XI, 20 wird es citiert. Ob also ursprünglich zum Lukastexte gehörig oder nicht, beruht es jedenfalls auf sehr alter Überlieferung. Wie es nach Jes. 53, 12 gebildet sein soll (Holtzmann), ist unverständlich. Dass es mit dem Lc. 6, 28 ausgesprochenen Grundsatz Christi im Einklang steht, beweist eher für als gegen seine Echtheit. Überhaupt muss man aus innern Gründen urteilen, dass solch ein Wort fürbittender Liebe eines Gekreuzigten fast unerfindbar ist. Dass es genau der Gesinnung und wahren Empfindung des Heilands entspricht, kann ja von niemand bestritten werden; es erscheint aber auch nicht gerade wahrscheinlich, dass die Christen von sich aus solche Fürsprache für die Mörder ihres Herrn erdichtet hätten, ohne dass ihnen so etwas überliefert war. Wenn aber Stephanus Act. 7, 60 ähnlich betet und gleiches auch von Jakobus (Hegesipp. bei Euseb. H. E. II 23, 16) berichtet wird, so wird man, wenn nicht wirklich diese beiden Märtyrer ihrem Herrn nachgebetet haben, viel eher annehmen, dass die spätere Überlieferung dies vom Herrn gesprochene Wort auch auf Stephanus und Jakobus übertragen habe, als dass man es nach diesen vom Herrn nacherzählt. Die Echtheit hat daher die grösste innere Wahrscheinlichkeit und kann selbst dann verteidigt werden, wenn man die ursprüngliche Zugehörigkeit zum Lukastexte bestreitet. Ad. Harnack (in den Sitzungsberichten der Berl. Akd. d. W. 1901 XI p. 256—261) hat diese aber mit guten Gründen verteidigt.

2) Ign. ad. Eph. c. 10: πρὸς τὰς ὀργὰς ὑμῶν πραεῖς πρὸς τὰς μεγαλορημοσύνας αὐτῶν ὑμεῖς ταπεινόφρονες, πρὸς τὰς βλασφημίας αὐτῶν ὑμεῖς τὰς προσευχάς, πρὸς τὴν πλάνην αὐτῶν ὑμεῖς ἑδραῖοι τῇ πίστει, πρὸς τὸ ἄγριον αὐτῶν ὑμεῖς ἥμεροι μὴ σπουδάζοντες ἀντιμιμήσασθαι αὐτούς. Ἀδελφοὶ

Geistes zu spüren, und eben in diesem Zusammenhang ermahnt Ignatius „Lasst uns streben, Nachahmer des Herrn zu sein, wer ist mehr beleidigt, wer mehr beraubt, wer mehr ins Unrecht gesetzt?“ Auch aus solchen Stellen darf man einen Rückschluss machen auf die Echtheit der Überlieferung eines solchen Herrenworts.

Was nun den Inhalt dieser Fürbitte anlangt, so bezieht sie sich zunächst jedenfalls auf die Kriegsknechte, welche sich gedankenlos zu Werkzeugen der grössten Frevelthat hingaben. Jesus bittet, dass diese unbewusste Antheilnahme an dem schweren Verbrechen diesen Leuten vor Gott nicht angerechnet werde. Wenn wir ihn aber bei diesen Worten auch an die eigentlich verantwortlichen Urheber seines Todes und an die Gesamtheit des mitschuldigen Volkes denken lassen, das ihn verstiess, so ist das jedenfalls nicht im Sinne einer schwächlichen Beschönigung zu verstehen. Für die unbereuete Sünde gewissenloser Richter und eines verstockten Volkes wollte auch der Herr keine Vergebung erbitten. Aber er fühlte in dem Augenblick wie kein Anderer die furchtbar schwere Verantwortung, welche diese Leute auf sich nahmen, und so galt auch ihnen seine Bitte insofern, als sie ja keine Ahnung haben konnten von den weltgeschichtlichen Folgen ihrer That. Nicht nur der versöhnliche Sinn, sondern auch die barmherzige Liebe des Heilands zu dem Volk, dem sein ganzes Leben und Wirken gehört hatte, spricht aus diesen Worten. Obwohl alles zu Ende schien, Er gab sein Volk nicht auf. Er betete für sie und sprach damit auch die Zuversicht aus, dass sie doch noch zu retten seien und dass ihnen die Liebe Gottes bleibe trotz aller schweren Sünde. Solche Zuversicht, ausgesprochen in den schwersten Todesstunden, war nicht nur eine Bewährung seines eignen Glaubens an Gott in der schlimmsten Prüfung, sondern auch ein ewig wertvolles Bekenntnis seines Glaubens an die Errettbarkeit der Menschheit. Nicht nur das grösste Beispiel für christliche Feindesliebe, auch nicht nur die Zusicherung seiner dauernden Fürsprache, sondern auch die Anerkennung einer unverlierbaren Gottebenbildlichkeit des Menschen liegt in diesem Wort.

Zeigt uns nun dieser erste Gebetsseufzer die höchste, über alles Böse erhabene sittliche Hoheit des Heilands, so lässt uns der zweite noch einmal, wie das Gebet in Gethsemane, einen Blick

---

αὐτῶν εὑρεθῶμεν τῇ ἐπιεικείᾳ-μιμηταὶ δὲ κυρίου σπουδάζωμεν εἶναι-τίς πλέον ἀδικηθείς, τίς ἀποστερηθείς, τίς ἀθετηθείς;



thun in die ganze Tiefe seines wahrhaft menschlichen Leidens an Leib und Seele. Dies Wort ist uns nur bei den beiden ersten Evangelisten überliefert.

Es lautet: Mc. 15, 34: „Es schrie Jesus mit lauter Stimme: Eloi, Eloi, lama sabachtani, was übersetzt heisst: Mein Gott, wozu hast du mich verlassen?“

Mt. 27, 46: „Es rief Jesus mit lauter Stimme aus und sprach: Eli, Eli, lama sabachtani d. h. mein Gott, warum hast du mich verlassen.“

Der Ursprung aus Ps. 22 kann m. E. nichts gegen die Echtheit dieses Wortes beweisen. So gewiss es sich dabei nicht um ein reflektiertes Bibelcitat, sondern um ein innerlich angeeignetes Gebetswort gehandelt haben muss, lässt sich das auch erklären aus der innigen Vertrautheit Jesu mit den heiligen Schriften seines Volkes, zumal mit den Liedern des Psalters. Seiner eigensten Empfindung bot sich dieser Ausdruck aus dem freien Gedächtnis als ein unmittelbar auf seine augenblickliche Lage passender. Er drängte sich ihm auf die Lippen und alles, was in dem ihm so wohlbekannten Liede folgte, mochte in seiner Seele nachklingen. Erst der Gebrauch dieses Psalmworts durch den Herrn selbst hat dann eine so enge Verbindung dieses Psalms mit der Kreuzigungs-

1) Mc. 15, 34: ἐβόησεν ὁ Ἰησοῦς φωνῇ μεγάλῃ · ἐλωί, ἐλωί, λαμὰ σαβαχθανεί; ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον · ὁ θεός μου, ὁ θεός μου, εἰς τί ἐγκατέλιπές με;

Mt. 27, 46: ἀνεβόησεν ὁ Ἰησοῦς φωνῇ μεγάλῃ λέγων · ἠλεί, ἠλεί, λεμὰ σαβαχθανεί (Cod. D.: λαμᾶ ζαφθανεί); τοῦτ' ἔστιν · θεέ μου, θεέ μου, ἱνατί με ἐγκατέλιπες.

Ob dies Wort aus Ps. 22, 2 vom Herrn in aramäischer oder in hebräischer Sprache gesprochen wurde, ist für unser Interesse ziemlich gleichgültig. Mir scheint Dalman (a. a. O. S. 42) gegen Resch (Ausserkanon. Paralleltexte) Recht zu behalten mit der Annahme, dass das Wort aramäisch gesprochen wurde, jedoch mit der hebräischen Form אֵלִי am Anfang. Eine spätere Hebraisierung konnte auch unter dem Einfluss des alttestamentlichen Textes geschehen. Sollte der Herr aber hier wirklich hebräisch gesprochen haben, so hätte er eben so gesprochen, weil es ein Psalmwort war, was ihm, wie alle Worte der Schrift, in der Originalsprache geläufig war. Eine nähere Erörterung dieser sprachlichen Frage ist hier nicht am Platze, da sonst über den ursprünglichen Wortlaut des Gebetsrufs kein Zweifel sein kann. Auch ist die griechische Übersetzung der Evangelisten offenbar zutreffend, die des pseudopetrinischen Evangeliums ἡ δύναμίς μου ἡ δύναμις falsch und vermutlich doketisch tendenziös (vgl. Resch, a. a. O. p. 359. 366). Weiteres vgl. bei Ad. Harnack S. B. B. A. 1901 XI S. 261—265. Er verteidigt für den Markustext die Ursprünglichkeit der Lesart ὠνείδισας.

geschichte hergestellt, dass der übrige Psalmtext auch auf die Gestaltung der Erzählung über die begleitenden Vorgänge eingewirkt hat. Dass beide Evangelisten uns nicht nur den griechischen Ausdruck, sondern den ursprünglichen aramäischen Wortlaut mitteilen, zeigt, in wie fester Form derselbe bereits überliefert war. Auch wäre dieser Ruf der höchsten Not später gewiss nie dem Herrn angedichtet worden, auch nicht in Anlehnung an den 22. Psalm. Denn so gewiss der Psalm grosse Bedeutung gewinnen musste[1]), besonders in Vers 8. 9, für alle, welche in der Schrift nach Stellen suchten, die auf den Tod des Herrn passten, so wenig hätte man es doch wagen dürfen, gerade diesen Vers dem Herrn selbst in den Mund zu legen, wenn nicht darüber eine sichere Überlieferung bestanden hätte. Auch der Bericht über den Spott der Umstehenden, die da glaubten, er rufe den Elias, hat nichts Unwahrscheinliches und setzt unser Wort als echt voraus. Zu allen diesen inneren Gründen für die Echtheit kommen dann noch die Zeugnisse des Justin (Dial. c. Tr. c. 99), Irenaeus (I, 8, 2), Tertullian (adv. Praxeam c. 25. 30), Clemens Al. (Fragm. § 57) und des Petrusevangeliums (Vers 19a).[2])

Darf nach alledem dieser Gebetsruf des Herrn als echt gelten, so ist er zunächst schon als Beispiel dafür beachtenswert, wie auch von dem Herrn ein bereits vorliegender Wortlaut angeeignet wurde als Ausdruck des eigenen innern Empfindens. Es war also dieser Gebetsruf sozusagen kein „freies Gebet“, sondern ein Gebetswort, welches einer überlieferten Form neuen Lebensinhalt gab.

Welches war nun aber dieser Lebensinhalt? Gerade wie bei Gethsemane muss jede Erklärung von vornherein abgewiesen werden, welche dies Wort dadurch zu einem blossen Scheingebet herabsetzt, dass Jesus nicht wirklich für sich selbst, sondern unter der Empfindung des Zornes Gottes über die Weltsünden oder um alle Strafen des Sünders durchzumachen also gesprochen habe. Er, der Heilige, kann niemals, auch als Bürge nicht, die Verlassenheit und Gottesferne gefühlt haben, wie sie ein Sünder fühlt. Solche Empfindungen hätten ja im stärksten Gegensatz zu seinem eigenen Selbstbewusstsein gelegen; ausgesprochen aber wären sie eine

---

1) Vgl. die Benutzung auch bei Lc. 23, 34. 35; Joh. 19, 24; Röm. 5, 5 Hebr. 2, 11 ff. 17; 2. Tim. 4, 17; Apoc. 19, 5.

2) Zusammengestellt bei Resch, a. a. O. I S. 355. 356.

Unwahrheit geworden. Nur die Verlegenheit, in welche jede formaljuristische Stellvertretungstheorie durch diesen wahrhaft menschlichen Leidensseufzer des Herrn kommt, hat zu solchen künstlichen und objektiv genommen unwahren Auslegungen führen können.

Gehen wir also von der sichern Voraussetzung aus, dass in diesem Gebetsruf wirklich und allein nichts als Jesu eigenstes Empfinden über seine eigene Lage seinem Gott gegenüber zum Ausdruck kommt ohne jede Reflexion auf den Zustand anderer, so sichert uns die Anrede „mein Gott, mein Gott“ auch vor der bedenklichen Auffassung, als habe Jesus sich wirklich ganz von Gott getrennt und verlassen gefühlt oder als habe er nur einen Moment den Glauben verloren. Nein, er wendet sich mit diesem Angstruf an Gott, er klagt ihm seinen Schmerz, wie ein Kind seinem Vater. Freilich liegt in der Frage: warum hast du mich verlassen? der Ausdruck grössten Schmerzes und innerer Vereinsamung. War der Herr doch für *irdische* Verhältnisse wirklich ganz und gar von Gott und Mensch, sogar von seinen Treuesten verlassen, und sein ganzes Lebenswerk schien damit vernichtet. Wenn anders Jesus überhaupt menschliches Empfinden hatte, musste er das unsäglich schwer empfinden, und es konnte wohl die Frage in seiner Seele noch einmal einen Augenblick erwachen: Warum, mein Vater, muss der Weg des Heils *so* schwer sein? Es liegt in dieser Frage auch nicht die leiseste Spur von *Willens*widerstand gegen die Führung des Vaters — nur ein klagendes Fragen der Seele, *warum* denn das geschehen musste, was äusserlich und innerlich so unsagbar schmerzte. Diese Empfindung ist so natürlich und echt und so völlig frei von allem unheiligen Hadern mit Gott, dass sie nur da verkannt werden kann, wo man entweder für das innige und besondere Verhältnis dieses Sohnes zum himmlischen Vater kein Verständnis hat oder wo man eben doch mit der *wahren* Menschheit Jesu, die doch eine Begrenztheit des vollen Überschauens der Heilswege Gottes noch in sich schliesst, keinen wahrhaftigen Ernst macht. Es ist deshalb nicht einmal der Hilfsgedanke notwendig, dass dem Herrn, als der Anfang des 22. Psalms sich ihm unwillkürlich auf die Lippen drängte, auch der Schluss gegenwärtig gewesen sei. Wer will darüber etwas wissen? — Aber so gewiss man jede vereinzelte Äusserung nach dem Gesamteindruck der betreffenden Persönlichkeit auszulegen Pflicht und Recht hat, so bedarf es auch hier nur des Hin-

weises auf die Persönlichkeit des sterbenden Heilands, um die Worte richtig zu verstehen.

Endlich muss auch noch darauf hingewiesen werden, dass schon dieses Gebet des Herrn die Eigenschaft aller nicht ganz „freien" Gebete teilt, dass eine vollständige Identität zwischen dem der Form nach entlehnten Ausdruck und dem lebendigen innern Empfinden nicht da sein kann, aber auch nicht da zu sein braucht; es handelt sich ja eben nicht um Wiederholung einer fixierten Formel, sondern um einen momentanen Gefühlsausdruck, bei dem nicht jedes einzelne Wort gepresst werden darf.

Ein wertvolles Gegenstück zu diesem Schmerzensruf bildet das letzte Gebetswort des Herrn, das wir wieder allein dem Lucas verdanken:

Lc. 23, 46: „Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist. Und nachdem er dies gesagt, verschied er."

Dieses einfache und doch so unendlich tiefe Wort trägt nicht den Stempel nachheriger Erfindung.[2]) Das ist freilich ein subjektives, aber für jeden Christen starkes Beweismoment — um so mehr als für die Erdichtung gar kein ausreichendes Motiv denkbar ist. Wie Jesus sich bis zum letzten Augenblick unter dem Schutze seines himmlischen Vaters gewusst hatte, so befiehlt er ihm jetzt

---

1) Lc. 23, 46: πάτερ, εἰς χεῖράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου · καὶ ταῦτα εἰπὼν ἐξέπνευσε.

2) Matthäus und Markus erzählen nur von einem lauten letzten Schrei, ohne einen Inhalt anzugeben. Johannes berichtet (19, 30), das letzte Wort des Herrn habe gelautet: „Es ist vollbracht". Jedoch ist das von Lukas berichtete Gebetswort auch von Justin bezeugt, der sich ausdrücklich auf die ἀπομνημονεύματα beruft (Dial. c. 105). Dass sich dies Gebet fast ebenso Ps. 31, 5a LXX (εἰς χεῖράς σου παραθήσομαι τὸ πνεῦμά μου) wiederfindet, ist kein Beweis dafür, dass der Herr es nicht gesprochen hat. Da auch Act. 7, 58 und Apok. Mos. c. 42 ähnliche Wendungen vorkommen (Act. 7, 59: κύριε Ἰησοῦ, δέξαι τὸ πνεῦμά μου; Apok. Mos. c. 42: θεὲ τῶν ἁπάντων, δέξαι τὸ πνεῦμά μου καὶ εὐθέως παρέδωκε τῷ θεῷ τὸ πνεῦμα αὐτῆς, vgl. Resch, Ausserk. Parall. II p. 741) vom Übergeben des Geistes an Gott, so liegt die Annahme nicht fern, dass unter Einfluss von Ps. 31, 5 dieser Ausdruck für das Sterben eines Frommen in der jüdischen Frömmigkeitssprache schon geläufig geworden war, so dass Jesus sich denselben einfach aneignete, ohne überhaupt an die Psalmstelle zu denken. Sicheres lässt sich darüber nichts ausmachen. Die Annahme, dass der bei Matthäus und Markus berichtete Schrei erst von Lukas im Anschluss an Ps. 31, 5 in Worte umgesetzt worden sei, lässt sich freilich nicht als unmöglich abweisen.

auch in der Scheidestunde das Bleibende, das eigentlich Wesentliche seiner Persönlichkeit: seinen Geist — alles weitere Gott dem Vater selbst überlassend. Darin war implicite auch der Gedanke eingeschlossen, dass er auch sein Lebenswerk, das zunächst gescheitert schien, voller Vertrauen und Zuversicht dem Vater übergab. Nicht eine bestimmte Art der Fortsetzung dieses Werkes, nicht die Erhöhung seiner Person oder seine Rechtfertigung vor den Menschen erbittet er, er übergiebt rückhaltlos die ganze Zukunft dem Vater. Jede freie nachträgliche Erdichtung hätte hier irgendwie auf die folgende Auferstehung angespielt. Der Herr selbst befahl einfach seinen Geist dem Vater, Ihm anheimstellend, was er nun thun werde. Unvergleichlich ist das Vertrauen, das sich so schlicht ausspricht, und der Herzensfrieden, der sich darin kundgiebt. Die christliche Lebenserfahrung, der Trost, den Tausende sterbender Christen darin schon gefunden, ist wie eine von Gott selbst ausgestellte Echtheitsurkunde für dieses herrliche Stück lukanischer Sonderüberlieferung.

### b) Im Johannesevangelium.

Gehen wir nun zu den drei im Johannesevangelium überlieferten Gebeten des Herrn über, so haben wir bei der Betrachtung derselben auf die ganze Eigentümlichkeit dieser Schrift Rücksicht zu nehmen. Der starke Einfluss der Individualität des Verfassers auf die Art der Berichterstattung gestattet es nicht, ohne weiteres in den mitgeteilten Gebeten geschichtlich verbürgte Worte Jesu vorauszusetzen. Sie sind nicht anders zu beurteilen, wie die Reden und Sprüche Jesu in diesem Evangelium überhaupt. Unter Benutzung einer guten geschichtlichen Überlieferung einzelner Sprüche und Erzählungen sind sie formell vom Evangelisten komponirt. Hier das Geschichtliche von dem Ungeschichtlichen genau zu scheiden, ist eine vielleicht fast unlösbare Aufgabe. Nur für einzelne Punkte kann der Versuch gewagt werden, die wirkliche Begebenheit festzustellen, und was noch wichtiger ist: das geistige Charakterbild als Ganzes kann mit dem der synoptischen Evangelien verglichen und in wesentlichen Zügen als mit demselben übereinstimmend erwiesen werden. Nur wenn man einen Augenzeugen des Lebens Jesu, den Apostel Johannes, für den Verfasser hält, wird man dem einzelnen in ausgedehnterem Masse die Geschichtlichkeit zuerkennen.

Ich kann hier die Gründe nicht auseinandersetzen, warum ich

mich einer solchen Ansicht nicht anschliessen kann. Mir scheint die Schrift viel mehr aus dem Kreise der Schüler des Johannes zu stammen, und es ist für die hier zu besprechenden Fragen nicht wesentlich, ob die für uns nicht genau fixierbare apostolische Quelle des Verfassers nur mündliche Tradition oder eine bestimmte Schrift war. — Unter dieser Voraussetzung fassen wir die im Johannes-Evangelium überlieferten Gebete unter dem Gesichtspunkte ins Auge, durch welche offenbar geschichtlich treu überlieferten Züge unser durch die synoptischen Quellen gewonnenes Bild von dem Beten Jesu hier ergänzt und bestätigt wird. Selbst da, wo es sich im einzelnen um ein nicht vom Herrn selbst so gesprochenes Wort handelt, kann doch die Art seines Betens und auch der geistige Gehalt seines Verkehrs mit Gott zutreffend charakterisiert sein.

Zuerst betrachten wir

α) das Gebet am Grab des Lazarus (Joh. 11, 41. 42):[1]) „Vater, ich danke dir, dass du mich erhöret hast; ich wusste aber, dass du mich allezeit erhörest, aber um des umherstehenden Volkes willen sagte ich es, damit sie glaubten, dass du mich gesandt hast."

Die äussere Haltung, die hier von Jesus berichtet wird, ist dieselbe, die Mc. 7, 34 geschildert ist. Der Herr hebt die Augen zum Himmel empor, um mit seinem Vater zu reden. Auch die Anrede „Vater, ich danke dir" entspricht ganz der dem Herrn eigentümlichen Weise zu beten (vgl. Mt. 11, 25). Der Inhalt des Gebets charakterisiert das innig vertraute Verhältnis des Sohnes zum Vater. Jesus wusste, dass er sich jederzeit an den Vater wenden durfte und dass dieser ihn allezeit erhörte. Der Augenblick am Grab des Lazarus war ein innerlich für sein Berufsbewusstsein, zumal bei dem ihn bereits erfüllenden Gedanken an seinen nahe bevorstehenden Tod, sehr entscheidender. Würde ihn hier des Vaters Hülfe im Stich lassen, so wäre die Grundlage seines Lebens erschüttert worden. Ist auch die Auferweckung des Lazarus noch gar nicht vollzogen, so ist doch der Herr innerlich der Erhörung seines vorangegangenen (nicht mitgeteilten) Gebetes gewiss. Er weiss, dass der Vater ihn hier innerlich und äusserlich nicht im Stich lassen kann, und so ist sein Dank zugleich ein Ausdruck des felsenfesten Glaubens und des Gefühls der Willens-

---

1) Joh. 11, 41. 42: ὁ δὲ Ἰησοῦς ἦρεν τοὺς ὀφθαλμοὺς ἄνω καὶ εἶπεν · πάτερ, εὐχαριστῶ σοι ὅτι ἤκουσάς μου. ἐγὼ δὲ ᾔδειν ὅτι πάντοτέ μου ἀκούεις · ἀλλὰ διὰ τὸν ὄχλον τὸν περιεστῶτα εἶπον, ἵνα πιστεύσωσιν ὅτι σύ με ἀπέστειλας.

einheit mit Gott; zugleich merkt man in den Dankesworten, wie Jesus innerlich erlöst ist von dem schweren Druck innerer Angst und ernster Sorge[1]) (vgl. ἐνεβριμήσατο V. 33).

Demnach ist nach dem Hauptinhalt des Gebets der Herr im Verkehr mit seinem himmlischen Vater, der sein ganzes Berufsleben begleitet, so gekennzeichnet, wie wir ihn aus den synoptischen Quellen kennen lernten. Wenn trotzdem der Wortlaut dieses Gebets nicht als sicher beglaubigt gelten kann, so liegt das, abgesehen von dem allgemeinen Charakter dieser Geschichtsquelle, an der Fassung des 42sten Verses. Es ist kaum annehmbar, dass Jesus selbst in seinem Gebet an den Vater eine Reflexion ausgesprochen hat über die Wirkung dieses Gebets auf andere. Selbst wenn er sich dessen bewusst gewesen wäre, dass die Umstehenden an seinem Dank für die Erhörung lernten, auch an seine göttliche Sendung zu glauben, hätte er das nicht offenkundig aussprechen können, ohne diese Wirkung sofort zu zerstören. Hier haben wir es mit einer Reflexion des Evangelisten zu thun, die er dem Herrn in den Mund legt. Ist aber formell der zweite Teil des Gebets vom Evangelisten, so wird es seinem Wortlaut nach auch der erste sein.

β) Noch undeutlicher ist für uns der geschichtliche Rahmen und die äussere Form der von Jesu gesprochenen Worte in dem Joh. 12, 27. 28 überlieferten Gebet:[2])

„Jetzt ist meine Seele verwirrt und was soll ich sagen? Vater, rette mich aus dieser Stunde — aber deshalb bin ich in diese Stunde gekommen. Vater, verkläre deinen Namen. Da kam eine Stimme vom Himmel: Und ich habe ihn verkläret und werde ihn wieder verklären."

Der Kontext des zwölften Kapitels giebt keinerlei deutlichen Anhaltspunkt, bei welcher Gelegenheit diese Worte gesprochen sein sollen. Der Satz „deshalb bin ich in diese Stunde gekommen"

1) S. Å. Fries (Jesu Vorstellungen von der Auferstehung der Toten — in der Zeitschr. für neutestamentl. Wissenschaft 1900, 4 p. 300 Anm. 2) will das Gebet Joh. 12, 27—30 hierher stellen. Aber so sehr es dem Inhalt nach hierher passen würde, liegt doch in solchen Umstellungen eine ungerechtfertigte litterarische Willkür.

2) Joh. 12, 27. 28: νῦν ἡ ψυχή μου τετάρακται καὶ τί εἴπω; πάτερ, σῶσόν με ἐκ τῆς ὥρας ταύτης. ἀλλὰ διὰ τοῦτο ἦλθον εἰς τὴν ὥραν ταύτην. πάτερ, δόξασόν σου τὸ ὄνομα. ἦλθεν οὖν φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ· καὶ ἐδόξασα καὶ πάλιν δοξάσω.



verrät die Reflexion der Evangelisten. Die Worte ταράσσειν, ὥρα, δοξάζειν sind in seiner Sprache häufig. Gebete im eigentlichen Sinn des Worts sind nur die beiden kurzen Sätze: „Vater, rette mich aus dieser Stunde“ und „Vater, verkläre deinen Namen“. Sieht man aber davon ab, so ist der Inhalt der hier berichteten Worte allerdings aus echter Empfindung heraus geboren. Eine Stunde höchster Angst und Verwirrung ähnlich der in Gethsemane, Ereignisse, die das innerste Berufsgefühl des Heilands erschütterten, sind in dem Wort vorausgesetzt. In echt menschlicher Empfindung betet der Herr um Errettung. Ergänzend tritt dann die zweite Bitte hinzu. Denn nicht um seine Person ist es dem Herrn zu thun, sondern um Gottes Sache. Das Gefühl der Angst und Not, das aus der ersten Bitte spricht, kommt in der zweiten zur Ruhe: „Vater, verherrliche deinen Namen“. Gottes Ehre und seine Herrlichkeit sollen offenbar werden. Dafür will der Herr auch alles leiden, was seine Seele so erregt. Wir sehen, die Stimmung ist ganz die von Gethsemane, und es ist wohl möglich, dass dieses Wort, das hier in einem ganz undeutlichen Zusammenhang steht, ursprünglich einer Überlieferung über die Gebetsstunden von Gethsemane angehört hat. Es kommt darauf für uns wenig an. Genug, dass uns auch dieses Wort einen Einblick gewährt in die Seele des Heilands, die von Herzen den Vater anflehte um Rettung aus der Not und ihren Frieden fand in der Bitte, dass Gottes Wille geschehe und sein Name verherrlicht werde.

γ) Die Beschränkung, die wir uns in der geschichtlichen Wertung bei den johanneischen Gebeten auferlegen müssen, macht sich am stärksten bei dem sog. hohenpriesterlichen Gebet Joh. 17 geltend. Auch abgesehen davon, dass der Umfang dieses Gebets eine geschichtlich genaue Aufbewahrung des Wortlauts ausschliesst, trägt es auch in seiner Sprache durchaus den Charakter einer schriftstellerischen Komposition des Evangelisten.[1]) Es ist als solche ein durchaus einheitliches Ganzes und ein Versuch, litterarkritisch Echtes und Unechtes in demselben unterscheiden zu wollen, scheitert von vornherein an dieser Eigenschaft. Wir haben es also dem Wortlaut nach mit einer Komposition des Evangelisten zu thun.

1) Die johanneischen Begriffe: ὥρα (Vers 1), δοξάζειν, ἐξουσία, ζωὴ αἰώνιος, γινώσκειν, ὄνομα, κόσμος, ἐκ τοῦ κόσμου, τηρεῖν, παρὰ σοῦ ἐξῆλθον, ἀλήθεια, τελειόω, θεωρεῖν, γνωρίζειν beherrschen auch dieses Gebet. Auch verrät Vers 3 Ἰησοῦν Χριστόν und Vers 12 b, der Hinweis auf die Erfüllung der Schrift, die Hand des Evangelisten.

Es bezeichnet als solche den Höhepunkt der Kunst desselben, ein Bild des Heilandes zu zeichnen. Niemand kann ja verkennen, dass nirgends im N. T. so zart und verständnisvoll das innere Verhältnis Jesu zu seinem Vater wie zu seinen Gläubigen charakterisiert ist. So nach seinem geistigen Gehalt aufgefasst, hat dies Gebet etwas durchaus Originales. Nach dieser Seite kommt es hier für uns allein in Betracht.

Die drei Hauptgedanken des Gebets: die Bitte um Verklärung, die Fürbitte für die Jünger und die Fürbitte für die, welche durch ihr Wort an ihn glauben werden, bezeichnen die Richtung, in der alle Gebete des Herrn sich bewegten. Nur ist hier von Anfang an die Stimmung der Abschiedstage vorausgesetzt und dadurch dem Gebet noch eine besondere Farbe gegeben. Sein irdisches Lebenswerk war nun beendet; durch Leiden und Tod sollte es aber nicht zerstört, sondern gerade gerechtfertigt werden. Die Herrlichkeit Gottes sollte dadurch erst ganz offenbar werden und so dem Vater und dem Sohn, dem Einen durch den Andern seine Ehre (δόξα) zu teil werden. Der Abschied von den Jüngern, die der Herr nun verwaist zurückliess, war für den Herrn noch schwerer wie für diese, weil er viel sicherer in die Zukunft sah und wusste, was ihnen bevorstand. So ruhig und feierlich die Worte des hohenpriesterlichen Gebets auch klingen in der Form, die ihnen der Evangelist gegeben hat, so setzen sie doch eine tiefe innere Erregung in der Seele des Herrn gerade im Gedanken an die Zukunft voraus.

Es ist also ganz die Stimmung der letzten Tage vor dem Tode des Herrn, aus der heraus der Evangelist den Herrn reden lässt. Mit wunderbarem inneren Verständnis sind die Gedanken dieser Situation angepasst. Gleich die ersten Worte nach der für Jesus charakteristischen Anrede (Vater — auch hier unter Aufblick zum Himmel) versetzen in die bezeichnete Stimmung: Gekommen ist die Stunde nicht nur des Leidens, sondern der Verklärung des Vaters durch den Sohn und des Sohnes durch den Vater.

Es ist damit eine wechselseitige Offenbarung ihres Wesens gemeint, die auf der völligen Einheit ihres Wesens beruht. Die Menschen sollen Jesus voll verstehen und begreifen als den vertrauten Sohn des himmlischen Vaters und sie sollen wieder durch diesen Sohn den allein wahren Gott erkennen. In dieser Erkenntnis des wahren Gottes liegt für die Menschen ewiges Leben, für

den Herrn selbst aber die Vollendung seines Lebenswerks. Wenn Jesus also zuerst für seine eigene Person betete, was sollte er anders beten, als dass der Vater im Himmel sich durch ihn und in ihm kund thue. Diese Gedanken drücken so sehr das Wesentliche in dem Offenbarungsverhältnis von Gott und Jesus aus und sind der Sache nach so allgemein der Mittelpunkt aller urchristlichen Verkündigung, dass es eines Beweises dafür in einer theologischen Untersuchung nicht bedarf.[1])

Wenn also der Gebetsverkehr Jesu mit seinem Vater sich wie natürlich auch auf die eigene Person und seine eigenen Werke bezog, so mussten gerade die hier Vers 1—5 gegebenen Gedanken im Mittelpunkt stehen. Es sind dieselben, die Mt. 11, 27 in Anknüpfung an das dort wiedergegebene Gebet ausgesprochen sind, hier nur in der Form der Bitte und in johanneischer Terminologie; ähnliches dürfen wir als den Inhalt des Verklärungsgebets voraussetzen. Vielleicht ist auch der Ausdruck δόξα (יְקָרָא) dem Herrn Jesus schon geläufiger gewesen, als dies nach den Synoptikern der Fall zu sein scheint; nur die direkte Anwendung auf seine Person wird erst dem apostolischen Zeitalter angehören, noch mehr die Art, wie Vers 5 von seiner vorzeitlichen Herrlichkeit die Rede ist. Jedoch musste der Gedanke, dass sein Vater auch der Welt immer mehr offenbar machen werde, dass sein eigen Wesen nichts als das göttliche Wesen sei, unmittelbar naheliegen. Es war doch das wesentliche Gegengewicht in seinem Bewusstsein für die schweren Leidenswege, die er gehen musste. So werden denn seine Gebete gerade in den letzten Tagen seines Lebens vor allem diese Bitte enthalten haben, dass er des Vaters und der Vater seine Herrlichkeit immer mehr offenbar mache.

Die zweite Bitte (Vers 5—19) ist nichts als die Anwendung der ersten auf die Jünger. Die wechselseitige Offenbarung der Herrlichkeit des Vaters und des Sohnes konnte nur darin sich vollziehen, dass Gottes Wesen, wie es in seinem Namen zum Ausdruck kommt, den Menschen offenbar wurde, zunächst denen, die Gott zuerst dazu auserwählt hatte. Wenn der Herr Fürbitte für sie that, so bat er für sein eigenstes Werk. Und nichts musste

1) Die bei Resch zu diesen Versen angeführten Paralleltexte aus Clem. Rom., Ign. und Didache können auch nur beweisen, dass für diese originalsten Gedanken Jesu auch die Begriffe γνωρίζειν oder γνῶσις, ζωὴ αἰώνιος, μόνος ἀληθινὸς θεός, φανερόω u. dgl. als die für die Sache selbstverständlichsten nahe lagen und zum Teil wohl von Jesus selbst herrührten.

dem Herrn näher liegen als den Vater zu bitten, sie in dieser Wahrheit zu bewahren und sie vor dem Argen zu behüten. Auch der tiefe innere Gegensatz zur übrigen gottentfremdeten Menschenwelt, der den Herrn selbst zum Tode führte und in den er seine Jünger eben in dem Masse versetzt hatte, als er sie Gott näher gebracht und zugeeignet (geheiligt) hatte, konnte bei dieser Fürbitte gar nicht unberührt bleiben. Aber der Herr konnte nur um Bewahrung vor dem Bösen bitten. Zu solcher Bitte musste den Herrn ebenso sein eigenstes Berufsgefühl wie auch die innige persönliche Liebe zu seinen Schülern führen. Diese Liebe spricht mit einer Beimischung von Wehmut und Sorge aus jedem Worte dieses Absatzes. Das Vertrauen, dass der Vater diese Jünger ihm gegeben, schliesst auch die Zuversicht ein, dass er sie heiligen und bewahren wird. Obwohl im einzelnen der Wortlaut ganz vom Evangelisten nicht ohne die deutliche Absicht der Erbauung der Leser formuliert ist, so enthält doch auch dieser Abschnitt gerade die Bitten, ohne die wir uns das Gebetsleben Jesu in den Abschiedstagen gar nicht denken können.

So gewiss nun der Herr das Gefühl hatte, nicht etwas halb Vollendetes, sondern etwas Vollendetes auf Erden zurückzulassen, so gewiss wird auch seine Fürbitte sich noch weiter erstreckt haben, als auf seine ersten Jünger. Er gedachte in seinem Gebet auch derer, die durch ihr Wort an ihn glauben würden. War das Wesen, die Herrlichkeit Gottes, die er in seiner Person offenbart hatte, die Liebe und kam das Eigentümlichste dieser Liebe eben durch seine eigene innere Einheit mit Gott zum Ausdruck, so konnte auch seine Bitte nur dahin gehen, dass diese Liebe gewahrt und diese innere Einheit, wie sie zwischen ihm und dem Vater bestand, auch unter den Seinigen bestehen bleibe. Daran allein konnte ja die übrige Welt das erkennen, was er offenbaren wollte: Gottes Wesen und Gottes Herrlichkeit. Daran allein konnten sie erkennen, dass wirklich Gott ihn gesandt, wenn die Macht göttlicher Liebe auch in seinen Gläubigen eine Lebensmacht wurde. Sein eigener innerster Beruf kam so zur Erfüllung und sein Lebenstrieb fand seine Befriedigung, wenn er betete, dass da, wohin er gehe, auch die hinkämen, die er hier lieb gehabt.

So kommt auch in diesem Schlussabschnitte gerade das zum Ausdruck, was die Seele des Herrn in der Zeit vor seinem Tode bewegen und in seinen Gebeten zur Ruhe kommen musste. Diese Übereinstimmung der Grundgedanken des hohenpriesterlichen

Gebets mit dem, was wir durch die andern Berichte aus dem innern Leben Jesu in seiner Leidenszeit wissen, giebt ihm auch einen geschichtlichen Wert, so unverkennbar der Evangelist das Einzelne auch auf die Erbauung und Ermahnung der Leser berechnet hat. Ob dem Evangelisten ein ähnliches Gebet, etwa durch Vermittelung des Apostels Johannes, überliefert war, lassen sich nicht mehr feststellen. Die Anklänge in den Abendmahlsgebeten der Apostellehre an dies Kapitel des Johannesevangeliums lassen etwas derartiges vermuten, da diese jedenfalls älter sind als das vierte Evangelium.[1]) Dass wir es nicht mit einer ganz freien Erfindung des Evangelisten, sondern mit einer treuen geschichtlichen Überlieferung wenigstens über den Charakter der Gebete des Herrn in seinen letzten Tagen zu thun haben, erscheint mir bei der oben nachgewiesenen Übereinstimmung mit dem Grundcharakter der Gebete Jesu überhaupt[2]) zweifellos. Selbst die bedeutsame Eigentümlichkeit derselben, dass sie alle an bestimmte, für das Berufsleben des Herrn bedeutsame Ereignisse anknüpfen und der Bestimmung einer konkreten, sei es traurigen oder freudigen, Lebenslage Ausdruck geben, fehlt dem hohenpriesterlichen Gebet nicht.

Sehen wir also von dem geschichtlichen Wortlaut ab, so ergänzt und bestätigt uns das Johannesevangelium nur, was wir aus den älteren Evangelien als die Grundeigenschaften der Gebete Jesu kennen lernten. Treten dieselben in den wörtlich überlieferten Gebeten der synoptischen Quellen auch einzeln schärfer hervor, als in der freien Erzählung des vierten Evangeliums, so ist es dieser wiederum besser gelungen, das Eigentümliche der Persönlichkeit Jesu im Ganzen feiner und zarter zu charakterisieren. Die Quellen ergänzen sich darin und gewähren uns zusammen einen tiefen Blick in das Beten Jesu. Es ist ein vertrautes Reden des Sohnes mit dem himmlischen Vater über alles, was sein Herz erfüllt, besonders über die Dinge seines Berufs. Für seine Wirksamkeit und seine Leiden gewinnt er in diesem Gebetsverkehr immer wieder die volle Willenseinheit mit seinem Vater. Das giebt ihm die Sicherheit für die Gegenwart und den klaren vertrauenden Blick in die

---

1) Vgl. drittes Kapitel, B. 5.

2) Es ist deshalb auch nur erklärlich, wenn man eine Parallele zwischen den Grundgedanken von Joh. 17 und dem Vaterunser herauszufinden vermag, wie dies Chase (The Lords prayer in the early Church p. 111) zu zeigen versucht. Eine Beeinflussung des Wortlauts von Joh. 17 durch das Gebet des Herrn braucht man darum nicht anzunehmen.

Zukunft. Die einfachsten Dinge erscheinen ihm dabei die notwendigsten und der schlichteste Ausdruck seiner Empfindung ist der tiefste und wahrste.

Das Fehlen jeder Spur von Sentimentalität, von allem Aussergewöhnlichen und Übertriebenen ist das Kennzeichen seiner echten Heiligkeit. Die völlige Ruhe bei der tiefsten Bewegung, die grösste Einfalt verbunden mit der edelsten sittlichen Hoheit sind die ganz unnachahmlichen Eigenschaften der Gebete Jesu. Hier stehen wir nur ahnend vor dem grössten Heiligtum seiner Persönlichkeit, und doch erkennen wir hier gerade am klarsten, wie er wirklich der vertraute, geliebte Sohn Gottes war und zugleich unser Heiland sein und werden kann. Zugleich fühlen wir, wie das, was hier so mächtig zum Herzen redet, auch unser eigen werden soll. Wir sollen beten lernen, wie er betete. Um uns dazu den Weg zu zeigen, hat er uns das „Vaterunser" gegeben, zu dessen Betrachtung wir nun übergehen.

## B. Wie Jesus seine Jünger zum Beten anleitete.

### 1. Text und Grundcharakter des Vaterunsers.

Das „Vaterunser" ist uns bekanntlich in drei aus ältester Zeit stammenden Relationen überliefert, welche zunächst hier nebeneinander ihren Platz finden mögen.

| Mt. 6, 7—13. | Lc. 11, 1. | Didache 8, 2. |
|---|---|---|
| Προσευχόμενοι δὲ μὴ βατταλογήσητε ὥσπερ οἱ ἐθνικοί· δοκοῦσι γὰρ ὅτι ἐν τῇ πολυλογίᾳ αὐτῶν εἰσακουσθήσονται· μὴ οὖν ὁμοιωθῆτε αὐτοῖς· οἶδεν γὰρ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὧν χρείαν ἔχετε πρὸ τοῦ ὑμᾶς αἰτῆσαι αὐτόν· οὕτως οὖν προσεύχεσθε ὑμεῖς· | Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν ἐν τόπῳ τινὶ προσευχόμενον, ὡς ἐπαύσατο εἶπέν τις τῶν μαθητῶν αὐτοῦ πρὸς αὐτόν· κύριε, δίδαξον ἡμᾶς προσεύχεσθαι καθὼς καὶ Ἰωάννης ἐδίδαξεν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ. εἶπεν δὲ αὐτοῖς· ὅταν προσεύχησθε, λέγετε· | Μηδὲ προσεύχεσθε ὡς οἱ ὑποκριταί, ἀλλ' ὡς ἐκέλευσεν ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ αὐτοῦ, οὕτω προσεύχεσθε· |
| Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, | Πάτερ, | Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ, |
| Ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου· | Ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου· | Ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου· |

| | | |
|---|---|---|
| Ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου· | Ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου· | Ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου· |
| Γενηθήτω τὸ θέλημά σου, ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς. | | Γενηθήτω τὸ θέλημά σου ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς. |
| Τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον· | Τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν· | Τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον· |
| Καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν. | Καὶ ἄφες ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν · καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίομεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν· | Καὶ ἄφες ἡμῖν τὴν ὀφειλὴν ἡμῶν ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφίεμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν· |
| Καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειραςμόν· | Καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν. | Καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν· |
| Ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ. | | Ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ. |
| [Ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας ἀμήν.] | | [Ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας.] |
| | | Τρὶς τῆς ἡμέρας οὕτως προσεύχεσθε. |

Welcher dieser drei Relationen man auch als der wahrscheinlich ursprünglichsten den Vorzug geben mag, jedenfalls gehen alle drei noch bis ins erste Jahrhundert zurück und zeigen, wie wenig ängstlich man in der apostolischen Zeit in der Sorge für wörtlich genaue Textüberlieferung war — der Geist war lebendig und kräftig genug, um die gesetzliche Bewahrung des Buchstabens entbehren zu können. Andrerseits zeigt aber gerade die Überlieferung des Vaterunsers in ihrer wesentlichen Übereinstimmung, dass es nicht als Verletzung der Geistigkeit und innern Wahrhaftigkeit empfunden wurde, wenn man sich eines dargebotenen und von den ältesten Zeugen überlieferten Gebetstextes bediente. Alle drei Berichterstatter wollen dies Gebet als einen zum wörtlichen Gebrauch bestimmten Text darbieten und leiten den Text nicht weniger als seine Bestimmung zum regelmässigen Gebrauch vom Herrn selbst her. Ja die Apostellehre giebt schon die detaillierte Bestimmung: „dreimal am Tage sollt Ihr also beten". Demgegenüber darf man

wohl mit Recht die Frage aufwerfen, ob denn wirklich der Herr selbst so bestimmte Gebetsvorschriften gegeben hat. Damit soll nicht bezweifelt werden, dass diese Gebetsworte überhaupt vom Herrn herrühren — das ist wohl unbestreitbar aus äussern und innern Gründen. Aber angesichts der Thatsache, dass der Herr sonst nirgends, weder in der Lehre noch für äussere Ordnung, irgend welche formulierte oder statutarisch bestimmte Vorschriften hinterlassen hat, weil er überhaupt nur neuen Geist und neues Leben, nicht aber ein neues Gesetz bringen wollte, wäre es doppelt befremdlich, wenn er auf diesem innersten und zartesten Gebiet religiösen Lebens eine an einen bestimmten Wortlaut geknüpfte Regel gegeben hätte. Aus diesem Grunde wird man jede Auffassung von vornherein ablehnen müssen, die das Vaterunser wie eine nach dem Buchstaben genau zu beachtende Gebets*vorschrift* behandelt. Es sollte daher unter Christen über den äussern Wortlaut dieses Gebets auch keinen prinzipiellen Streit geben; die kleinen Abweichungen griechischer oder deutscher Textüberlieferungen haben wirklich einen sehr geringen Wert. Noch viel weniger sollte man glauben, durch das gewohnheitsmässige Wiederholen dieser Bitten wirklich das Vaterunser gebetet zu haben, wie es der Herr seine Jünger gelehrt. Hier kommt alles auf die wirkliche innere Lebendigkeit an. Je mehr man sich das aber klar macht, desto mehr erscheint die Frage berechtigt, ob und in welchem Sinn der Herr denn überhaupt einen *festen* Text für das rechte Beten den Jüngern als Muster gegeben. Jedenfalls liegt eine pädagogische Absicht des Herrn vor. So gewiss sein eigenes Beten ein ganz freies Reden mit Gott sein konnte, so sicher brauchten die Jünger eine *konkrete* Anleitung. *Allgemeine* Regeln und Ermahnungen, an denen es der Herr auch nicht fehlen liess, reichten nicht aus. Der Herr musste ihnen einmal vorbeten, um es ihnen ganz klar zu machen, was und wie sie beten sollten. Er wusste auch wohl, wie wenig die Jünger fähig waren, ohne einen festen Anhalt das rechte Beten zu lernen. So war es denn nur die grösste Weisheit, dass der Herr solch eine konkrete Anleitung zum Beten gab. Schloss doch er selbst sich auch gelegentlich an eine bereits gegebene Form an, so wahrscheinlich beim Dankgebet für die Speisen und sicher bei den dem Psalter entlehnten Gebetsworten am Kreuz. So konnte er auch seinen Jüngern bestimmte Gebetsworte einprägen, in deren geistigen Inhalt sie sich immer mehr einleben sollten, ohne dass er damit ein neues Gesetz auf-

richtete. Diese allgemeinen Erwägungen beseitigen die prinzipiellen Bedenken, die gegen die Ursprünglichkeit und Echtheit dieses Gebets erhoben werden könnten. Um so mehr kommt es nun für uns darauf an, die Absicht des Herrn bei der Mitteilung des Vaterunsers und seinen geistigen Gehalt näher zu verstehen. Dagegen müssen hier alle Fragen noch ausser Betracht bleiben, die den spätern Gebrauch und die spätere Gestalt dieses Gebets betreffen.[1])

## 2. Die Veranlassung zur Mitteilung des Vaterunsers.

Welches war die Veranlassung zur Mitteilung des Gebets des Herrn? Dass dasselbe erst von dem ersten Evangelisten in den Zusammenhang der von ihm komponierten Bergrede gestellt wurde, ist wohl allgemein zugegeben.[2]) Daraus geht aber hervor, dass die Quelle, der Mt. das Vaterunser entnahm, dasselbe schon in der Umrahmung von V. 7—9 und 14—15 enthielt. Sachlich ist dieser Zusammenhang des Vaterunsers mit der Warnung vor dem Plappern[3]) jedenfalls als wahrscheinlich zu betrachten, denn gerade im Gegensatz zu den langatmigen jüdischen Gebeten, die

1) Über den Ort, wo der Herr dies Gebet gelehrt hat, Vermutungen anzustellen, ist ziemlich müssig. J. A. Robinsons Hinweis in der Untersuchung von Chase (The Lords Prayer in the early Church, Texts and Studies I, 3. 1891) auf Gethsemane und die Ähnlichkeit des dort gesprochenen Worts vom Gebet gegen die Versuchung mit der 6. Bitte kann uns ebensowenig sagen wie die Kombinationen Reschs, der auf Grund einer behaupteten Identität von Lc. 11, 1 und Joh. 10, 40 auf den Ort der Versuchung am Jordan rät. Zumal die Frage ziemlich wenig Wert hat, wird man gut thun, auf die Beantwortung zu verzichten, da die unbestimmte Angabe des Lc. ἐν τόπῳ τινὶ nun einmal nichts darüber verrät.

2) Es zerreisst dort den Zusammenhang, der augenscheinlich den engen Anschluss von V. 16 ff. an V. 5 und 6 verlangt (ὅταν προσεύχησθε, οὐκ ἔσεσθε ὡς οἱ ὑποκριταί . . . ἀπέχουσι τὸν μισθὸν αὐτῶν · σὺ δὲ ὅταν προσεύχῃ . . . . ὁ πατήρ σου ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ ἀποδώσει σοι, und ganz parallel V. 16 ὅταν δὲ νηστεύητε, μὴ γίνεσθε ὡς οἱ ὑποκριταί . . . . ἀπέχουσι κ. τ. λ. · σὺ δὲ νηστεύων . . . . καὶ ὁ πατήρ σου κ. τ. λ.

3) Die Apostellehre spricht auch von den ὑποκριταί und scheint im Text des Vaterunsers von unserm jetzigen Matthäustext schon abhängig zu sein. Der Codex Bezae hat auch Lc. 11, 1 eine mit Mt. 6, 7. 8 korrespondierende Einleitung (vgl. Resch), wie er denn überhaupt hier einen mit Mt. wesentlich identischen Text hat. Dürfte man diesen als den ursprünglich lukanischen ansehen, so wäre die Zusammengehörigkeit des Vaterunsers mit der Warnung vor dem βατταλογεῖν gesichert.

ohne Geist und Leben täglich wiederholt wurden, konnte der Herr es für notwendig finden, den Jüngern ein Gebet in anderm Stil und anderm Geist vorzusprechen. Nach Lc. 11, 1 dagegen haben ihn die Jünger selbst darum gebeten mit ausdrücklichem Hinweis darauf, dass auch Johannes seine Jünger beten lehrte. Diese Frage mit ihrer Begründung durch das Beispiel des Johannes darf um so eher als geschichtlich gelten, als sie sich deutlich unterscheidet von dem, was Lc. selbst im ersten Vers als Veranlassung der Bitte in einer merkwürdigen Unbestimmtheit angiebt. Jesus betete an einem Ort und als er aufhörte, bat einer der Jünger, er möchte auch sie beten lehren. Dadurch wäre eigentlich die Bitte „Herr lehre uns beten" schon genügend motiviert gewesen. Aber dem Evangelisten war augenscheinlich aus älterer Tradition die Bitte der Jünger mit dem Hinweis auf das Beispiel des Johannes überliefert, ohne dass dort die Gelegenheit für solche Frage und Antwort angegeben war. Eine solche suchte er anzugeben durch die Einleitung V. 1a, die ganz deutlich seinen Stil verrät. Geschichtlich ist daher jedenfalls die Begründung der Jüngerbitte durch das Beispiel des Johannes, ungeschichtlich die von Lc. selbst hinzugefügte Motivierung durch das Beispiel des Herrn selbst. Vielmehr scheint die Veranlassung für die Frage der Jünger in der von Mt. benutzten Relation richtig wiedergegeben. Der Herr hatte gewarnt vor dem heidnischen Plappern, wie es auch die Pharisäer in ihrer Weise übten. Gegen diese hatte auch jedenfalls Johannes der Täufer schon im Gegensatz gestanden. Nun bitten die Jünger den Herrn, er möge nicht bloss stehen bleiben bei der allgemeinen Regel, sondern ebenso wie Johannes ihnen einen bestimmteren Anhalt geben. So ist uns in jedem der beiden Berichte ein geschichtlich richtiger Zug gegeben. Aber erst durch die Kombination der ursprünglichen Elemente tritt die Veranlassung zur Mitteilung des Vaterunsers in etwas deutlicheres Licht.

### 3. Die Lehrform des Vaterunsers.

Was nun den Wortlaut dieses Gebets betrifft, so fragt es sich, ob Jesus ihn ganz frei oder in Anlehnung an Herkömmliches gestaltet hat und welches die ursprünglichste Gestalt im Munde Jesu gewesen ist. Wenn nach Lc. 11, 1 Johannes der Täufer seine Jünger beten lehrte und auch Jesus dies that und wir aus allerdings späteren Quellen wissen, dass einzelne jüdische Gesetzeslehrer ihrem Schüler-

kreis bestimmte Gebete mitteilten, die teils als kurze Zusätze, teils aber auch als kurze Summa anstatt der vorgeschriebenen Texte gebraucht wurden, so liegt der Gedanke nahe, dass auch Johannes und Jesus sich einer Sitte jüdischer Lehrer anschlossen, ihren Schülern ein Gebet zu lehren, das gerade diesem Schülerkreis eigentümlich blieb. Wird doch auch, worauf Chase aufmerksam macht, Lc. 5, 33 = Mc. 2, 18 die Gemeinschaft der Johannesjünger charakterisiert mit den Worten: „die Jünger des Johannes fasten viel und halten Gebete.“ Die Christen aber haben von den ältesten Zeiten an das Vaterunser als ein Sondereigentum der Jünger Jesu betrachtet. Schloss sich also Jesus darin, dass er seinen Jüngern ein besonderes Gebet lehrte, wirklich nur einer Sitte an, die schon von andern Rabbis geübt war, so wäre es auch nicht zu verwundern, wenn sein Gebet der Form nach eine gewisse Analogie zu den Gebeten anderer jüdischer Lehrer hätte.

In der That ist behauptet worden, das Vaterunser sei nur eine Zusammenstellung kurzer Formeln, die andern jüdischen Gebeten entlehnt seien. Selbst wenn das so wäre, hätten diese Worte im Munde Jesu eine ganz neue Bedeutung gewonnen. Die Behauptung geht aber auch thatsächlich weit über das Mass nachweisbarer Beziehungen hinaus. Dieselben sind ziemlich allgemeiner Natur und laufen schliesslich nur darauf hinaus, dass auch in andern Gebeten jüdischen Ursprungs ausser der Anrede: abinu sche' beschamaim die Bitten um Heiligung des göttlichen Namens, um das Kommen des Reichs, um die leibliche Wohlfahrt, um Sündenvergebung und die Bewahrung vor allem Übel in irgend einer Form gelegentlich vorkommen. Dieselben lagen alle durchaus im Gesichtskreis jüdischer Frömmigkeit.

Um deutlich zu zeigen, wie weit sich die Ähnlichkeit alter jüdischer Gebete mit dem Gebet des Herrn erstreckt, stelle ich hier nach Vitringa (de synagoga), Lightfoot (horae hebraicae), Dalman (Worte Jesu I, Anhang) das wichtigste Material zusammen:

Zur Anrede: Lightfoot führt eine Stelle aus Maimonides, Tephiloth, an, die lautet: „Pater noster, qui es in coelis, sic nobiscum agas sicut promisisti per prophetas“ Im Kaddisch des Gottesdienstes heisst es: „Angenommen werde das Gebet des ganzen Hauses Israel vor ihrem himmlischen Vater.“ Vgl. Dalman, Worte Jesu I S. 305 u. 150 ff.

---

1) Beispiele hierfür bei Enoch (Das Achtzehngebet, Kreuznach 1886), der am Schlusszusatz Benediktionen mitteilt. Vgl. auch Lightfoot, Horae hebraicae ad Mt. 7 S. 298 ff. Tholuck, Bergpredigt.

Zur ersten Bitte: Der Anfang des Kaddisch: „Erhoben werde und geheiligt sein grosser Name.“ Die 3. Bitte des Achtzehngebets: „Heilig bist du und wunderbar dein Name.“ Chase p. 31 führt eine Stelle aus einem jüdischen Gebetbuch neuerer Zeit an: „Unser Vater, unser König, sei uns gnädig und erhöre uns, denn dein grosser Name wird gerufen über uns.“

Zur zweiten Bitte: Lightfoot citiert aus den Babyl. Berachoth den Satz: „Oratio, in qua non est memoratio regni Dei, non est oratio“, und einen Ausspruch des R. Jochanan: „Non oblitus sum memorare nomen tuum et regnum tuum.“ Im Kaddisch: „Es herrsche seine Königsherrschaft (יַמְלִיךְ מַלְכוּתֵיהּ).“

Zur dritten Bitte: Bab. Berachoth fol. 29, 2 bei Lightfoot p. 360: „Quaenam est oratio brevis?“ R. Eliezer: „Voluntatem fac in coelis et dato quietem spiritus timentibus te infra.“

Zur vierten Bitte: Vgl. nur die 9. Bitte des Achtzehngebets im allgemeinen: „Segne uns das Jahr“ usw. und das: „segne unsere Jahre“ im Habinenu.

Zur fünften Bitte: Die 6. Bitte des Achtzehngebets: „Vergieb uns, unser Vater, denn wir haben gesündigt vor dir.“ „Vergieb uns und erlöse uns“ im paläst. Habinenu.

Zur sechsten Bitte: Vacat.

Zur siebenten Bitte: Vgl. die 7. und 8. Bitte des Achtzehngebets im allgemeinen, Lightfoot p. 300 citiert: Rabbi Judah precari sic fuit solitus: „Sit bene placitum tuum et liberes nos ab impudentibus et impudentia, ab homine malo et ab concursu malo et ab affectu malo, a socio malo, a vicino malo, a Satane destructore, a judicio duro et ab adversario duro.“

Am meisten Ähnlichkeit mit dem Gebet des Herrn hat der Anfang des Kaddisch (Text bei Dalman, Anhang 8 p. 305). Eine Analogie zum Vaterunser stellt auch das Habinenu, die kurze Summe des Achtzehngebets dar, welche nach R. Akiba und Gamaliel II (Berachoth IV, 3 ed. Schwab. S. 82) schon in alter Zeit statt des langen Gebets gesprochen werden durfte. Es besteht ebenfalls aus einfachen prägnanten Bitten: Höre uns, führe uns zurück, vergieb uns und erlöse uns, heile unsere Krankheit, segne unsere Jahre usw. (Text bei Dalman, Anhang 7 p. 304, vgl. auch Vitringa, de synagoga p. 1041).

Alle die zerstreuten Parallelen zum Vaterunser in der jüdischen Litteratur, von denen nicht einmal überall sicher ist, wie weit sie mittelbar schon unter dem Einfluss des Christentums stehen, können also höchstens beweisen, dass die Bitten, die Jesus im Vaterunser aussprach, auch in andern jüdischen Gebeten vorgekommen sind, und dass auch andere Lehrer des Volkes ihren Schülern Gebete lehrten, in denen das innerste Glauben und Hoffen der frommen

Juden zum Ausdruck kam.[1]) Dazu braucht es aber keines so mühsamen litterarischen Nachweises. Was sollte Jesus seine Jünger anders beten lehren als eben das, was die Herzen innerlich am meisten bedürfen? Das war im einzelnen gewiss alles in den Gebeten der Frommen schon ausgesprochen worden. Weder der Form nach noch dem allgemeinen Gedankengehalt nach sind diese Bitten etwas absolut Neues. Aber im Gegensatz zu den langatmigen Gebeten der Pharisäer, von welchen die meisten jüdischen Gebete, auch die 18 Benediktionen eine Anschauung geben, lehrt der Herr seine Jünger kurz beten und dabei allein dasjenige aussprechen, worauf es in dem Verhältnis zwischen Mensch und Gott ankommt — das aber auch rein und vollständig. Wie in Jesu eigenen Gebeten, so ist auch in dieser von ihm gegebenen Gebetsanleitung das Einfachste und Natürlichste zugleich das Höchste und Wahrste. Um zu zeigen, wie der Mensch zu Gott reden soll, hat er diese Worte vorgesprochen, und so gewiss er nichts dagegen hatte, wenn man sie ihm wörtlich — wenn nur wahrhaftig — nachbetete, so gewiss machte es ihm keinen Unterschied, wenn man mit anderen Worten dasselbe sagte. Die Beurteilung des Vaterunsers als einer vom Herrn gegebenen Anleitung zum rechten Beten bleibt daher wesentlich dieselbe, ob nun der bei Mt. oder der bei Lc. gegebene Wortlaut der relativ ursprünglichere ist. Was Mt. über Lc. hinaus mehr hat, sind durchaus dem Geist des Herrn entsprechende Bitten, ob sie nun formell ursprünglich hierher gehören oder nicht. Die Annahme späterer Hinzufügung ist durchaus möglich, aber von dem Bedenken gedrückt, ob die Bitten, wenn später eingefügt, auch so einfach und wahr, den übrigen in Form und Geist entsprechend aussehen würden. Die Auslassung erklärt sich leichter bei der freien Auffassung der Bedeutung des Gebets, die wir auch zur Zeit der Abfassung des Lukasevangeliums noch voraussetzen können.[2]) Jedenfalls

1) J. A. Noesselt in seinen „observationes ad orationem quam vocant Dominicam“ (Exercitationes ad Sacr. Script. interpretationem, Halae 1803) glaubt, dass das V. U. eine erweiterte und gereinigte Form des Gebets Johannes des Täufers sei. Doch sind die Gedankenparallelen zwischen Lc. 3, 7 ff. und dem V. U. doch zu allgemein, um solche Hypothese zu begründen (Πατέρα V. 8 — βαπτ. μετανοίας V. 3 — καρποὺς ἀξίους τῆς μετανοίας — βασιλ. τ. θεοῦ — ἄρχεσθε V. 14 — ἄφεσις ἁμαρτιῶν V. 3 und die Vorschriften V. 10 für das Verhalten in der Versuchung).

2) Vgl. die spätere Ausführung über den kirchlichen Gebrauch des Herrngebets, drittes Kapitel, B. 3.

ist die Form des Mt. mit vollem Recht die kirchlich recipierte geworden.

### 4. Der wesentliche Inhalt der sieben Bitten.

Es kann hier nun nicht unsre Aufgabe sein, den zahllosen Auslegungen des Vaterunsers noch eine neue hinzuzufügen; ebenso wenig ist eine ausführliche Erörterung der in demselben enthaltenen Grundbegriffe möglich; das hiesse alle wichtigen Probleme der Lehre Jesu durchsprechen. Vielmehr kann es für unsern Zweck nur darauf ankommen, die Eigentümlichkeit dieses Gebets Jesu zu charakterisieren und zu zeigen, dass diese ebendieselbe ist, die wir bei dem bisher besprochenen Gebeten Jesu fanden: schlichteste Einfachheit und Natürlichkeit und zugleich der tiefste und reichste Gedankeninhalt. Nur kommt beim Vaterunser noch ein Moment hinzu, das bei den andern Gebeten Jesu, die nur sein Eigenstes zum Ausdruck brachten, fehlte: die genaue Anpassung an die Bedürfnisse seiner Jünger, die es lernen sollten, im Geist und in der Wahrheit solche Worte nachzubeten. So wie der Herr den Jüngern die Worte vorsprach, waren sie ja noch kein Gebet, sondern nur die Anleitung zu einem solchen. Sie sollten und konnten zum Gebet werden, sobald sie aufrichtig nachgesprochen wurden. So fand in diesem Gebet ein doppeltes Bedürfnis seine Befriedigung. Der Herr legt den Jüngern im Gegensatz zu den phrasenreichen Formeln anderer Lehrer nur das Natürlichste und Einfachste in den Mund, was aus *ihren* Verhältnissen heraus und nach *ihrem* Verständnis ihres Herzens Wunsch sein musste. Und doch lag in denselben Worten für den Herrn viel mehr, als die Jünger damals verstehen konnten — die ganze Tiefe seines eigenen religiösen Bewusstseins, so wie er es von sich auf andere übertragen wollte, fand gleichzeitig hier einen Ausdruck. Das giebt der Auslegung zwei Richtlinien. Es ist der einfache zeitgeschichtliche Wortsinn der Bitten festzustellen, wie die Jünger sie verstehen mussten und wie auch der Herr sie verstanden wissen wollte. So sollten sie zunächst einmal beten lernen. Dann aber ist zu fragen: was bedeutete die Bitte aus dem religiösen Bewusstsein Jesu selbst heraus, in welches die Jünger erst mit der Zeit hineinwachsen konnten? Beides steht nicht im Widerspruch zu einander. Es ist aber auch das erste nicht etwa als der „ursprüngliche“ Sinn des Gebets zu bezeichnen oder das zweite als der „eigentliche“, denn für Jesus war auch die tiefere Bedeutung der

Worte „ursprünglich“ und zugleich der für die Jünger zunächst verständliche Sinn durchaus nicht falsch, sondern „eigentlich“ und „wirklich“. Auch haben die Apostel, so gewiss sie dies Gebet später immer besser verstanden, gewiss nie einen Gegensatz gefühlt gegen ihr anfängliches Verständnis. Die Einfachheit und Reinheit des Gebets ermöglichte es von vornherein, dass es wahrhaftiger Ausdruck der innersten Empfindung werden konnte auf den verschiedensten Stufen des religiösen Verständnisses. Wo wir aber einen Gegensatz oder Unterschied fühlen zwischen dem, was wir beim Nachbeten dieser Worte zu empfinden und mit hineinzulegen pflegen, und dem, was sich für das Bewusstsein der ersten Jünger, soweit wir es erkennen können, darin aussprach, so können wir daraus lernen, uns zurückzufinden zu der schlichten einfachen Grösse der Auffassung Jesu, die für Menschen, die aufrichtig und wahrhaftig mit Gott reden wollen, gar keines Kommentars bedarf. So gewiss auch wir alle unsere Wünsche und Bitten in dies Gebet hineinlegen dürfen, so sollen wir es doch nicht vergessen, dass der Herr gerade durch das Vaterunser seine Jünger lehren wollte, dass die einfachsten kindlichen Bitten zum Vater im Himmel die notwendigsten und wahrhaftigsten sind. Es gilt nicht nur für die Bewegung der Lippen, sondern auch für alle zu Gott im Gebet gewendete Bewegung des Herzens, dass wir nicht in das βατταλογεῖν hineingeraten. Wollen wir daher das Vaterunser recht verstehen, so gilt es auch, seine Auslegung aus dem βατταλογεῖν herauszuführen und bei dem Einfachsten und Natürlichsten stehen zu bleiben.

Versuchen wir also nun in Kürze zusammenzufassen, wie die Jünger nach der Lehrabsicht des Herrn beten lernen sollten. Die einfachste Weise der Anrede, die Jesus empfahl, stand gewiss von vornherein im Gegensatz zu den Gebeten der andren Lehrer. Man vergleiche nur z. B. den Anfang des Achtzehngebets: „Gepriesen seist du, Jehovah, unser Gott, der Gott Isaaks, der Gott Jakobs, grosser, mächtiger und furchtbarer Gott, allerhöchster Gott, der du spendest reiche Gnade und schaffest alle Dinge und gedenkest der Gnadenverheissungen der Väter und bringest einen Erlöser ihren Kindeskindern um deines Namens willen aus Liebe. O König, der du Hülfe und Heil bringst und ein Schild bist. Gelobet seist du Herr, Schild Abrahams“ — — mit der kurzen, schlichten und mindestens ebenso inhaltreichen Anrede: „Unser Vater in dem Himmel“! Auch wenn der Anfang des

Achtzehngebets[1]) nicht aus der Zeit Christi stammt, so haben wir zweifellos die Gebete der damaligen Lehrer uns ähnlich vorzustellen. Die Anrede, die Jesus empfiehlt, war aber doch keine ganz neue, auch nicht eine ihm allein eigentümliche; er hat sie dem Volksgebrauch entnommen. Aber er wählte eben unter den verschiedenen damals üblichen Anreden diejenige aus, welche die einfachste und zugleich gehaltvollste war. Er wollte seine Jünger grade nichts Besonderes lehren, sondern ihnen zeigen, wie auch hier die schlichteste Kindeseinfalt das Höchste sagt. Den Jüngern mochte es zunächst kaum zum Bewusstsein kommen, dass in dieser einfachen, oft gehörten Anrede irgend etwas Bemerkenswertes läge. Aber indem ihnen dann nach dem Willen des Herrn diese einfachste Form zur ständigen Gewohnheit wurde, lernten sie das neue eigentümliche Vertrauensverhältnis zu Gott, in welches Jesus sie hineinführte, gerade in dieser schlichten Anrede nachempfinden. Sie erkannten später darin den neuen Geist der Kindschaft und so wurde diese Anrede das Vorrecht der rechten Gotteskinder. Dem Herrn selbst war diese Anrede bei allen Gebeten immer die natürlichste und sich von selbst darbietende gewesen; es lag für ihn alles darin, was z. B. Mt. 11, 25 mit πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς ein wenig anders ausgedrückt ist: das vollste Vertrauen zu der Liebe und der Allmacht des Angeredeten. Dies musste auch dem Verständnis der Jünger unmittelbar nahe liegen. Das Neue, was sie zunächst lernten, war die kindliche Einfachheit; was sie mit der Zeit erst durch dies Gebet lernen sollten, war, dass dieses Einfachste auch das Höchste und Grösste war, was nun erst den Menschen offenbar und gewiss wurde. Diese einzige Hauptwahrheit, die bei der Lehrmitteilung des Herrn wirklich das Neue war, dass das Einfachste und Kindlichste bei der menschlichen Anrede an Gott auch das Höchste und Umfassendste einschliesst, ist später gerade am wenigsten beachtet worden.

Was nun von der Anrede gilt, das gilt auch von den Bitten. Sie sind in ihrem Wortlaut nicht neu. Es liegt nur an der Dürftigkeit unsrer Kenntnis der damaligen Gebete, dass wir nicht noch viel mehr und viel deutlichere Parallelen zu den Bitten des Vaterunsers in jüdischen, ja auch in heidnischen Gebeten finden können. Es ist vielmehr die Natürlichkeit und Selbstverständlichkeit dieser

1) Vgl. Dalman, Worte Jesu p. 150 ff., deutsch bei Schürer Bd. II³ S. 384 ff.

Bitten, die überraschen muss. Die Jünger werden, soweit sie erwartet hatten, neue schöne Gebetswendungen zu hören, enttäuscht gewesen sein — und doch müssen sie es empfunden haben, wie die Bitten ihres Herzens hier zum wahrsten Ausdruck kamen. Wie sie sich freilich die Erfüllung der Bitten dachten und wie sie dieselbe demgemäss auffassten, wird im einzelnen verschieden gewesen sein von der Empfindungsweise des Herrn, der ja nicht einmal seine eigne Hoffnungsvorstellung in die Bitte mit hineingelegt und die Art der Erfüllung dem Vater im Himmel ganz anheimgestellt hatte. Hierin liegt eine Schranke für die Heranziehung der sonst nachweisbaren Vorstellungen der jüdischen Zeitgenossen und der Bedeutung, die sonst mit den gleichen Worten damals verbunden worden ist. Die Bedeutung im Munde Jesu ist zweifellos eine tiefere und seine zeitlich-menschliche Vorstellungsart von der voraussichtlichen Art der Erfüllung (z. B. der Bitte „dein Reich komme") kommt hier weniger in Betracht, da er die Art der Erhörung ganz dem Vater überlässt.

Die bei allen Erklärungen des Vaterunsers hervorgehobene Beobachtung, dass der Herr Gottes Sache den menschlichen Bitten voranstelle, ist als richtig anzuerkennen. Ohne dass darin eine theoretische Reflexion lag, ergab sich solche Ordnung von selbst aus der dem Herrn eigentümliche Wertschätzung der Dinge. Mit der ersten Bitte „Geheiligt werde dein Name" wiederholte Jesus zunächst nur ein Gebet, das durchaus geläufig war. Gerade diese Bitte hat die deutlichste Anologie sowohl in der 3. Bitte des Achtzehngebets als auch im Kaddisch des täglichen Gottesdienstes. Jedoch braucht es gar nicht dieser bestimmten Parallelen. In dem „Namen Gottes" lag ja für die jüdische Frömmigkeit nicht nur der ganze Inbegriff der Herrlichkeit und Einzigkeit Gottes, sondern auch seine für jüdisches Empfinden mit der Bedeutung des Tempels und mit den nationalen Hoffnungen verknüpfte göttliche Ehre. Geheiligt wurde sein Name nicht nur durch seinen gesamten Kultus, sondern als heilig sollte er sich auch erweisen unter den Völkern durch Erfüllung messianischer Hoffnungen. Der Wunsch, dass Gottes Name geheiligt werde, lag jedem Herzen nahe — nur die Antwort auf die Frage: wie geschieht das? war recht verschieden. Für Jesus selbst deckte sich der Inhalt dieser Bitte wesentlich mit der Bitte um Verklärung,[1]) nur

1) Vgl. Joh. 17, 1 ff.

dass jene sich in erster Linie auf seine Person, diese mehr auf das Allgemeine bezieht. Auch die Heiligung des Namens Gottes im Kultus hat Jesus eingeschlossen gedacht und der eschatologische Gedanke an die Herstellung der Ehre Gottes unter den Völkern hat ihm jedenfalls nicht ganz fern gelegen.

Ist es so der historischen Auslegung nicht verwehrt, sich genauer klar zu machen, welche Gedanken und Empfindungen sich für Jesus selbst oder für seine Jünger damals mit dieser Bitte verbunden haben; kann man es unsrer erbaulichen Auslegung nicht verbieten, das hinein zu legen, wo wir die Heiligung des Namens Gottes finden, so muss man sich stets gegenwärtig halten, dass der Herr mit ausdrücklicher Lehrabsicht bei diesem einfachen, unmittelbar für jeden Frommen verständlichen Ausdruck stehen geblieben ist. Für die beiden folgenden Bitten gilt ganz dasselbe. Nur auf den allgemeinen Inhalt des Wortlauts gesehen, waren diese Bitten auch den Jüngern geläufig. Doch beherrschten ihre eigenen Gedanken ihre Bitten so, dass eigentlich ihr Gebet vielmehr ein Bitten um eigne Herrschaft als um Gottes Herrschaft, um Durchsetzung des eigenen Willens als um Erfüllung des Gotteswillens war. Deshalb ist es hier auch nicht nur die Einfachheit und Kürze, zu der der Herr anleiten will, sondern auch die rechte Demut, die alles Gott anheimstellt. Es wäre deshalb verkehrt, wenn man in die Bitte „dein Reich komme“ eine bestimmte eschatologische oder reichsgeschichtliche oder auch eine mehr ethische Vorstellung Jesu hineinlegen wollte. Ob damals in seinen eigenen Gedanken solche eschatologische Vorstellung vom „Kommen des Reichs“ vorgeherrscht hat oder nicht, ist eine Frage für sich, die anderwärts entschieden werden muss.[1]) In der 2. Bitte wollte der Herr das Kommen der Gottesherrschaft mit allen Fragen über wie, wann und wo allein in seines Vaters Hände gelegt wissen, so dass alles Irdische dahinter zurückstehen sollte. Alles Zweifeln und Hoffen, Warten und Fragen der Jünger sollte in dieser Bitte zur Ruhe kommen und alle Selbstsucht mit allem Eigenwählen sollte verstummen. In reinem kindlichen Vertrauen sollte die Bitte nur lauten: Deine Gottesherr-

1) Auch die Ausführungen Dalmans beweisen nur, dass der eschatologische Reichsbegriff bei Jesus der Ausgangspunkt war; die Gottesherrschaft war aber für sein Bewusstsein nicht nur etwas zu Erwartendes, sondern etwas schon Werdendes und im Anzuge Begriffenes. Dalman sagt mit vollem Recht (p. 113): „Die in die Welt eintretende Gottesherrschaft war eine schöpferische Grösse auch auf dem Gebiet der Begriffsbildung.“



schaft komme, dein Wille allein geschehe im Himmel und auf Erden. Das Dankgebet Mt. 11 und das Gethsemanegebet lassen uns ahnen, welchen inneren Reichtum solche Bitten für den Herrn selbst einschlossen, der in dem Zurückweichen der Mächte der Bosheit vor seiner Person die ersten Wirkungen der beginnenden Gottesherrschaft spürte. Für jeden einzelnen Christen wie für die Christenheit giebt die Erfahrung des Lebens diesen Bitten einen immer reicheren, volleren Gehalt. Wie die lehrreichen Untersuchungen von Chase zeigen, hat man in der ältesten Kirche sogar noch soviel geistiges Verständnis und innere Freiheit gehabt, dass man diesem Gehalt einen auch einmal nach Bedürfnis veränderten Ausdruck gab, indem man die 2. Bitte z. B. in ihrer besonderen Anwendung auf die Taufe so formulierte, wie Gregor von Nyssa oder Maximus Confessor es für den Lukas-Text bezeugen: „es komme der heilige Geist über uns und reinige uns.“ [1]) Denn diese Bitte um das Kommen des heiligen Geistes ist ja nichts anderes als die um das Kommen der Gottesherrschaft in mehr individueller Anwendung auf den einzelnen, der durch die Taufe in das Gottesreich aufgenommen wurde.

Ebenso bedeutet das Fehlen der 3. Bitte im lukanischen Text keine wesentliche Lücke, da auch sie nur eine Variation der zweiten ist. Geschehen des Willens Gottes im Himmel und auf Erden ist ja nur die Folge davon, dass die Gottesherrschaft aufgerichtet ist und im Himmel und auf Erden ausgeübt wird. Ein wesentlicher Unterschied besteht in dem Inhalt der drei ersten Bitten nicht — nur der Gesichtspunkt wechselt, unter dem Gottes Sache betrachtet wird. Für Gottes Ehre, für seine ordnungstiftende Herrschaft und seine alles sich unterordnende Willensgewalt soll gebetet werden. Es muss dem Dogmatiker überlassen bleiben, die innern Beziehungen und feinen Unterschiede dieser drei Gesichtspunkte herauszufinden. Dem Herrn hat hier jede lehrhafte Distinktion fern gelegen. Wie von selbst reihen sich diese drei ersten Bitten aneinander. Es drücken sich in denselben die innersten Wünsche der auf das Heil hoffenden Menschen aus, sowohl für ihre Person, wie für das Ganze — so dass diese Worte zunächst genau dem damaligen religiösen Erleben der Jünger Jesu entsprachen. Die Einfachheit und geistige Reinheit des Ausdrucks bringt es aber mit sich, dass sie zugleich das Grösste, Umfassendste und Herr-

1) ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς.

lichste bezeichnen könnten, was damals allein der Herr in seinem Bewusstsein trug, in dessen tieferes Verständnis aber auch die Jünger hineinwachsen sollten und konnten. Jede aus innerster Erfahrung herausgesprochene, einfache und kindliche Bitte zum Vater im Himmel wird, welches auch die Worte seien, sich der Natur der Sache nach mit diesen drei Bitten nahe berühren.

Auch die übrigen Bitten des Vaterunsers liegen implicite in den Anfangsbitten beschlossen. Aber das vertrauensvolle Beten, zu dem der Herr anleiten will, kann nicht so völlig von den eigenen Bedürfnissen abstrahieren, um sie unausgesprochen allein in die Bitten für die Sache Gottes mit einzuschliessen. So gewiss die lebendige religiöse Beziehung eine wechselseitige ist, muss die geistige Bitte um Herstellung der Gottesherrschaft auch in ihrer besonderen Anwendung auf die Bedürfnisse des Menschen zum Ausdruck kommen. Jedoch nicht in solcher Reflexion fügt der Herr diese andern Bitten bei, sondern einfach weil es für ein Kind Gottes, das zugleich ein schwacher Mensch ist, natürlich ist, so zu beten. Hier verstärkt sich also die Anpassung Jesu an die Bedürfnisse der Jünger im Unterschied von seinen eignen.

Während nun dies Bedürfnis sich in den bis dahin üblichen Gebeten durch lange Aufzählungen wünschenswerter Dinge befriedigte und man oft gerade an der Absonderlichkeit der Bitte den Grad ihrer Frömmigkeit mass, so überraschte der Herr diejenigen, welche von ihm die Bitte um ganz besondere Wunder und Herrlichkeiten erwarteten, mit der einfachsten und natürlichsten um das tägliche Brot. Wie die Bitte ursprünglich im Munde Jesu gelautet hat, ist mit Sicherheit nicht mehr zu ermitteln. Der schlichteste Ausdruck hat hier am meisten Wahrscheinlichkeit, und ich kann deshalb nur der Hypothese von Chase zustimmen, der als ursprünglichen Wortlaut annimmt: to us give our bread of the day = „Uns gib unser Tagesbrot.“ Erst die Übersetzung ins Griechische hat unter dem Einfluss liturgischer Gewohnheit das ἐπιούσιος und ein σήμερον oder καθ' ἡμέραν zugleich in den Text gebracht.[1]) Hinter allen drei Worten liegt ein einziges aramäisches

1) Chase nimmt an, dass zunächst in der Urgemeinde eine Anpassung des Gebets an die Tageszeit als Morgengebet und Abendgebet stattgefunden habe durch Hinzufügung eines Wortes, das im Hebr. Ev. mit מָחָר, im Griechischen dann mit ἐπιούσιος wiedergegeben wurde. Letzteres Wort sei eben gewählt worden, weil es sowohl auf den kommenden, wie auf den





Originalwort, das eine zeitliche Bestimmung enthielt. Ein sachliches Beiwort wie: dem Wesen, der Natur angemessen, auskömmlich, zum Leben nötig oder dgl. ist es jedenfalls nicht gewesen, da dies eine viel zu abstrakte Denkweise voraussetzt. Dass die später beliebte geistige Ausdeutung dieser Bitte nicht den Sinn Jesu trifft, versteht sich von selbst. Der einfache Inhalt der Bitte ist jedem verständlich, aber auch hier liegt auf der Hand, wie verschieden und wie umfassend der tiefere Gehalt dieser Bitte sein kann, je nach dem Verständnis und Bedürfnis des Betenden. In der Voranstellung dieser Bitte vor den anderen menschlichen Wünschen wird man nur die Art des Herrn erkennen, das dem natürlichen Empfinden Naheliegendste und Notwendigste zuerst zu sagen. Unter den eigenen Gebeten des Herrn Jesu entspricht dieser Bitte seine Gewohnheit der Danksagung vor jeder Mahlzeit. Die in den uns erhaltenen altjüdischen Gebeten entsprechenden Stellen stehen in ihrer ausführlichen Breite in gradem Gegensatz zu dieser Anleitung des Herrn (vgl. die 9. Bitte des Achtzehngebets).

Die Bitte um Vergebung der Schuld war ebenfalls schon von den Psalmen her einem jüdischen Beter ganz geläufig. Sie gehört auch zu den natürlichsten und naheliegendsten Bitten jedes aufrichtig frommen Menschen. Freilich spricht Jesus diese Bitte nicht aus der eigenen Erfahrung heraus, sondern er leitet zu derselben an, indem er sich in die Lage und das Bewusstsein seiner Jünger versetzt. Deshalb konnte sich hier gerade, wo der Herr sich in eine ihm selbst fremde Lage hinein versetzt, mit der vorgesprochenen Bitte eine Erinnerung verbinden an die Voraussetzung, unter welcher dieselbe allein auf Erhörung rechnen

gegenwärtigen Tag gedeutet werden konnte, also für Morgen- und Abendgebet gleich gut passte. Die Bitte hätte also eine Zeitlang die Form gehabt τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν. Dabei blieb aber in andern Christengemeinden die Erinnerung an das alte aramäische Wort wohl bewahrt, und dieses war teils mit σήμερον (= of the day), teils mit καθ' ἡμέραν (= day by day) übersetzt worden. Beide kamen dann nebeneinander in Gebrauch und wurden in dieser Form Text in den Evangelien (Chase, a. a. O. S. 42—53). Potwin (Bibliotheca Sacra 1894 p. 165) vermutet, dass ein Wort wie אמינא synonym mit חמיד das Originalwort im Munde Jesu gewesen sei; ἐπιούσιος, abgeleitet von ἐπιέναι, hiesse dann so viel wie „nexty“, d. h. der jedesmal nächste. Die sprachliche Seite der Sache kann ich nicht beurteilen. Aber ein Prädikat wie „der jedesmal nächste“ enthält mir für Jesus auch noch zu viel Reflexion. Das Wahrscheinlichste bleibt immer die oben genannte einfachste Form: „Uns gieb unser Tagesbrot“.

kann. Nicht nur jüdisches Empfinden, sondern die Selbstgerechtigkeit menschlichen Empfindens überhaupt war und ist geneigt, die Vergebung der Sünde gleichsam zu beanspruchen unter Hinweis auf das eigene Rechtverhalten oder auf das Rechtverhalten der Väter. Und doch hat diese Bitte überhaupt nur einen Sinn, wenn sie mit Demut und aufrichtiger Selbsterkenntnis gesprochen wird, die sich am besten darin erprobt, dass man dem natürlichen Empfinden entgegen es fertig bringt, selbst zu vergeben. Diese Erinnerung daran, dass die Bitte um Sündenvergebung bedingt ist durch demütige liebevolle Gesinnung, die selbst zu vergeben vermag, ist jedenfalls von Jesus seinen Jüngern gegeben worden. Und je mehr man das Vaterunser weniger als ein vorgesprochenes formuliertes Gebet auffasst, sondern vielmehr als eine Anleitung zum rechten Beten, desto verständlicher ist dieser Zusatz zu der Bitte. Freilich muss er, wenn man ihn als ursprünglich ansehen will, als eine Mahnung an den Beter, nicht als ein Teil des Gebets aufgefasst werden; denn an Gott gerichtet würde es ja eine selbstgerechte und dabei meist unwahre Vorhaltung sein, dass wir vergeben oder vergeben haben. Die Varianten ἀφήκαμεν bei Mt., ἀφίομεν bei Lc., ἀφίεμεν in der Διδ. zeigen auch ein Gefühl für die Schwierigkeit, die entsteht, sobald man den Zusatz in das G e b e t, als an Gott gerichtet, mit aufnimmt. Soll der Zusatz zum Gebet gehört haben, so muss die im Syr. Sin. in einer Stelle bei Tertullian und in den Homilien des Aphraates bezeugte Lesart die ursprüngliche sein: „wie wir vergeben werden."[1]) Aber wahrscheinlich ist das ebenfalls nur ein Versuch, die Schwierigkeit zu beseitigen, die erst entstand, da das ursprünglich an die Beter gerichtete Wort Teil eines an Gott gerichteten G e b e t s wurde. Hat aber der Herr dies Gebet nicht als einen festen Gebetstext gelehrt, wie es in den jetzigen Berichten erscheint, sondern nur eine Anleitung zum rechten Beten gegeben, so konnte die Mahnung: Bittet einfach und schlicht um Vergebung der Sünden, bittet aber in einer gegen Eure eigenen Schuldner liebevollen Gesinnung, wohl in dieser Form zusammenschmelzen. Nimmt man hinzu, dass Mt. 6, 14 und 15 ebenso wie Vers 7—9 noch mit dem Vaterunser zusammengehören, da der 6, 6 unterbrochene Faden erst Vers 16 wieder aufgenommen wird, so lässt dieser Kontext gerade hier besonders deutlich erkennen, wie das Vaterunser erst aus einer A n-

1) Vgl. Chase, a. a. O. p. 54 ff.

leitung zum Beten eine geschlossene Gebetsformel geworden ist. Es ist das eine leise Verschiebung des geistigen Gesichtspunkts. Eigentlich verlangte das Wort des Herrn nur das „Vergieb uns unsre Schuld" zu beten, das selbst Vergeben aber im Herzen und in der That zu üben. Da es nun aber einmal in den Evangelien und demgemäss im kirchlichen Gebrauch Gebetstext geworden ist, so kann es dem strikten Wortlaut entgegen nur als Bezeichnung des Standpunkts, den wir als gläubige Gotteskinder einnehmen sollten und möchten, aufgefasst werden. In dieser Auffassung spielt Polykarp auf die Bitte an, wenn er schreibt: εἰ οὖν δεόμεθα τοῦ κυρίου ἵνα ἡμῖν ἀφῇ, ὀφείλομεν καὶ ἡμεῖς ἀφιέναι (Polyc. ad Phil. 6, 2).

Die beiden letzten Bitten gehören augenscheinlich eng zusammen. In der einfachsten Form sollen die Jünger um Bewahrung vor Versuchung und Erlösung von der Macht des Satans bitten. Für ein schlichtes religiöses Empfinden liegt hier gar keine Schwierigkeit. Für Theologen und Philosophen, die nach Wesen und Ursprung des Bösen forschen, wollte Jesus hier keine Aufklärung geben, sondern er wollte das menschliche Herz, das sich der Versuchung ausgesetzt weiss und das in leiblichen und geistigen, eigenen und fremden Dingen überall von dem Bösen umgeben ist, hinaufweisen, den um Hülfe zu bitten, der auch hier allein helfen kann. Es braucht deshalb weder gelehrter Hinweise auf jüdische Vorstellungen noch auf theologisch-philosophische Spekulationen, um die Bitte „führe uns nicht in Versuchung" zu rechtfertigen. Es heisst Missbrauch treiben mit der Kindessprache, wenn man ihren Ausdruck presst und allerlei Geheimnisse dahinter sucht. Wer die Angst eines der Versuchung gegenüber noch schwachen Menschenherzens vor der Wiederkehr solcher Stunden kennt, der versteht auch die mit vollem Recht und in kindlichem Vertrauen allein an Gott gerichtete Bitte: „Führe uns nicht in Versuchung" — es liegt im Wesen des kindlichen Vertrauens, sich nicht darüber zu beunruhigen, wie der Vater im Himmel das macht. — Was endlich die letzte Bitte betrifft, so ist auch sie dem aufrichtig betenden Gotteskind unmittelbar verständlieh und die Frage, ob τοῦ πονηροῦ maskulinisch vom Satan oder neutral zu fassen ist, macht für das Wesen der Sache wenig Unterschied. Der Auffassung Jesu und der ganzen alten Kirche lag jedenfalls der Gedanke an die persönliche Macht des Satans am nächsten, wie das die ausführliche Erörterung bei Chase a. a. O. S. 71—167 durch ein

reiches Beweismaterial nachweist. Für Jesus selbst war der Sturz der satanischen Macht die notwendige Gegenseite der Aufrichtung der Gottesherrschaft, wie wir dies besonders aus seinem Gebet Mt. 11, 25 erkannten. So lehrte er denn hier auch seine Jünger mit den einfachsten Worten um Errettung von dem Satan bitten; die ganze Tiefe des in dieser Bitte beschlossenen Gehalts verstehen zu lernen blieb der Lebenserfahrung der Jünger und der unsrigen vorbehalten. Hier lenkte Jesus sie ab von allen ihren eigenen Befürchtungen und lehrte sie die einfachsten und notwendigsten Bewahrungsbitten. Der Vergleich mit analogen jüdischen Gebeten (vgl. oben S. 41) kann wieder die Grösse und Einfalt der von Jesu gelehrten Bitte recht zum Bewusstsein bringen.

Da die Doxologie anerkanntermassen erst dem kirchlichen Gebrauch entstammt, so bleibt sie hier ausser Betracht. Es bestätigt sich aber in der ursprünglichen Formlosigkeit des Abschlusses, dass das Vaterunser als eine Anleitung zum Beten mit konkreten Beispielen, nicht eigentlich als ein vorgebetetes „Mustergebet“ verstanden sein wollte. Alle ältesten Handschriften bezeugen diesen formlosen Abschluss in den Evangelien als den originalen.[1]) Dagegen zeigt die Apostellehre, wie früh schon der kirchliche Gebrauch die Hinzufügung einer doxologischen Schlussformel verlangte, um ein in sich geschlossenes „Mustergebet“ zu haben, das man als heilige Gebetsformel dreimal am Tage beten sollte. Auch die Evangelien in ihrer jetzigen Gestalt teilen es wohl schon in der festen Form mit, in der es in ihrem Gemeindekreise gebraucht wurde. Auf diesen ältesten kirchlichen Gebrauch kommen wir später zurück (vgl. Cap. III B. 3).

## C. Was Jesus über das rechte Beten lehrte.

Was der Herr seinen Jüngern über das rechte Beten sagt, lernen wir nicht nur aus dem Vaterunser. Noch andere Aussprüche Jesu geben uns darüber Auskunft. Sie sind nicht nur für das Beten des Herrn selbst, zu dessen Charakteristik sie kaum Neues hinzubringen, wichtig, sondern auch für das Beten der ersten Jünger Jesu. Sie enthalten die Anweisung für die Zukunft, soweit der Herr selbst solche gegeben. Es gilt hier besonders die Grenze

[1]) Auch die Thonscherbe von Megara mit dem Text des Vaterunsers, die R. Knopf (Mitteilungen des K. deutschen arch. Instituts. Athen, 1900 XXV) veröffentlicht hat, lässt die Doxologie fort.



zu bestimmen zwischen dem, was nachweislich vom Herrn selbst gefordert worden ist, und dem, was sich erst später in dem Gebetsleben der Christen entwickelt hat. Nicht überall wird sich diese Scheidung mit Sicherheit vollziehen lassen. Aber es lassen sich doch bestimmte Punkte nennen, die sicherlich vom Herrn als wesentlich immer wieder betont worden sind, und wiederum andere, die zweifellos bei ihm fehlen, aber später als selbstverständlich betrachtet wurden.

## 1. Das Beten im Geist und in der Wahrheit.

Von hervorragender Bedeutung ist zunächst die prinzipielle Stellung, die Jesus zu dem jüdischen Kultus einnimmt. Er hat sich bekanntlich nie polemisch über denselben geäussert, aber er hat ihm auch keinen besonderen Wert beigelegt. Nicht was im Tempel geschah, sondern was in dem Herzen der Menschen vorging, war für ihn von Interesse. So sprechen denn auch alle seine Worte über das Gebet von dem Reden der Seele mit dem himmlischen Vater, und nie von dem kultischen Ritual. Beten war ihm ganz und gar etwas Geistiges und er war deshalb weit davon entfernt, die Wirkungskraft desselben von bestimmten Orten oder Zeiten abhängig zu machen. Die ganze älteste Christenheit ist sich dessen klar bewusst gewesen, dass Jesus prinzipiell hierin etwas Neues gebracht hat, was weder im Judentum noch im Heidentum vorher so dagewesen war. Auch wenn die Tragweite und Bedeutung dieser rein geistigen Auffassung alles Gottesdienstes erst später verstanden wurde, so hat doch Jesus selbst, wie seine Sprüche vom „Beten im Verborgenen“, sein Gleichnis vom „Pharisäer und Zöllner“, seine Rede vom Abbrechen des Tempels zeigen, sich losgemacht von jeder äusserlichen, sei es örtlichen oder zeitlichen Beschränkung des Gebets.

Mögen daher die Worte Jesu, Joh. 4, 21—24, über die Anbetung im Geist und in der Wahrheit, die an keinen bestimmten Ort gebunden ist, in dieser Fassung ein originaler Ausspruch Jesu sein oder nicht — jedenfalls bringen sie das Wesentlichste und Wichtigste zum Ausdruck, was Jesus thatsächlich über das Gebet gesagt hat. Wenn wir uns nur an die synoptischen Quellen halten, so hat Jesus zunächst nichts so stark betont, als die Wahrhaftigkeit bei allem Beten, und diese hat den geistigen Charakter desselben zur Voraussetzung. Es war dies ja für ihn etwas ganz und gar Selbstverständliches, aber die Gebetspraxis derer, die damals

für fromm galten, liess gerade dies Selbstverständlichste vermissen. Deshalb macht es der Herr in einer Auseinandersetzung, die zum Grundstock der matthäischen Bergrede gehört, wie am Almosengeben und Fasten so auch beim Beten klar, wie alles zur Schaustellen und sich Zeigenwollen dem eigentlichsten Wesen des Betens widerspricht (Mt. 6, 5. 6). Solche, die vor den Leuten beten, um gehört zu werden, haben ihren Lohn dahin, wenn sie nur erreicht haben, was sie eigentlich suchten, nicht Verkehr des Herzens mit Gott, sondern Bewunderung und Ehre bei den Menschen. Dies Wort des Heilands ist nicht nur vernichtend für das Schaubeten der Pharisäer, sondern für jedes öffentliche Beten in Gottesdiensten oder Versammlungen, in welchem genau genommen kein Reden mit dem lebendigen Gott, sondern ein Reden vor Menschen oder zu Menschen stattfindet, das seinen Lohn dahin hat, wenn der beabsichtigte feierliche Eindruck bei den Menschen erreicht ist. Jedes Gebet bleibt ein vom Herrn verurteiltes Schein- und Schaugebet, wenn es nicht wenigstens beim Vorbeter selbst ein wirkliches Reden mit Gott ist im Geist und in der Wahrheit und ein gleiches, wenn auch in abgestuftem Grade bei den still Mitbetenden vorausgesetzt werden darf.

Dagegen wäre es eine falsche Auslegung dieses Herrenworts, wenn man meinen wollte, der Heiland wünsche das Gebet ganz allein auf das Einzelgebet im Kämmerlein zu beschränken. So darf das Mahnwort des Herrn nicht gepresst werden, denn nur der Gegensatz gegen das Beten auf den Gassen lässt den Herrn das Gebet in der Kammer empfehlen, von dem Niemand etwas sieht. Es kommt nur der dem wahren Gebet wesentliche Charakterzug damit zum Ausdruck, dass beim Beten die Seele es allein mit Gott, mit nichts und niemand sonst zu thun hat und dass deshalb eine gewisse Verborgenheit und innere Keuschheit allem wahren Beten eigen ist. Das Beispiel des Herrn selbst, wie wir es kennen gelernt, und die kommunikative Form der Vaterunserbitten, auch ein Wort wie Mt. 18, 19 und seine Aufforderung an die Jünger in Gethsemane, mit ihm zu beten, machen es unmöglich, ein Verbot alles gemeinsamen und öffentlichen Betens in dies Wort hineinzulegen. Dagegen verbindet sich bei Mt., wenn auch ursprünglich für sich überliefert, mit der Mahnung, ἐν τῷ κρυπτῷ zu beten, ganz natürlich die andere ebenfalls gegen die Praxis der Pharisäer gerichtete Warnung, nicht viel Worte zu machen, die wir bereits bei Besprechung des Herrengebets kennen lernten. Jedoch ist hier noch die eigentümliche Begründung hervorzuheben, die dieser War-

nung in V. 8 gegeben ist: οἶδεν γὰρ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὧν χρείαν ἔχετε πρὸ τοῦ ὑμᾶς αἰτῆσαι αὐτόν. Es braucht dies durchaus keine Antizipation von V. 32 zu sein, sondern darf als originales Herrenwort um so mehr gelten, je weniger es dem oberflächlichen Nachdenken entspricht, das entweder diesen Satz anerkennt, dann aber das Beten für überflüssig erklärt, oder eben doch meint, als ob Gott erst durch das Gebet Mitteilung von unsern Bedürfnissen zu machen sei. Der Herr weist dagegen darauf hin, dass das Beten weniger um Gottes willen als um des Menschen willen notwendig ist; es soll die lebendige Beziehung zu Gott zum natürlichen Ausdruck kommen als ein Reden der menschlichen Seele mit dem allwissenden Gott. So wenig daher diese Lebensäusserung fehlen darf, so sicher wird sie doch unwahr, sobald sie ein redseliges Sprechen wie zu einem Menschen wird.

Soll nach diesen Mahnungen schon der äussere habitus beim Beten von unbedingter Wahrhaftigkeit beherrscht sein, so dringt der Herr bei anderer Veranlassung noch stärker auf unbedingte Aufrichtigkeit der innersten Herzensgesinnung. Die Grundstimmung eines aufrichtig mit dem heiligen Gott redenden Menschenherzens ist die Demut. In einer für jedermann unmittelbar verständlichen Weise ist das zum Ausdruck gebracht in dem Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner (Lc. 18, 9 ff.). Beide beten, und beide beten insofern aufrichtig, als sie in dem Augenblick das wirklich empfinden, was ihre Lippen reden. Und doch ist der eine nur gerechtfertigt, nur der Demütige findet Wohlgefallen bei Gott, weil er sich so zu Gott stellt, wie der aufrichtige Mensch sich zu Gott stellen muss als das hülfsbedürftige Kind, das auf Gottes Gnadengabe angewiesen ist. Der andere ist im tiefsten Grunde gar nicht mit Gott, sondern mit sich selbst beschäftigt. Sein Gebet ist gar kein Gebet, sondern ein Selbstgespräch, oder sofern andere ihn sehen und hören, ein Reden zu diesen. Darin liegt die Heuchelei des Pharisäergebets. Der Dank, dass Gott ihn vor Bösem bewahrt hat, hätte ein demütiges und berechtigtes Dankgebet sein können, ebenso wie das „Gott sei mir Sünder gnädig“ von den Lippen eines Selbstgerechten kommen kann. Der Unterschied liegt nicht in den Worten oder dem Gedankengehalt des Gebets, sondern in der Herzensgesinnung; hier redet ein Selbstgerechter zu sich oder anderen unter dem Schein des Verkehrs mit Gott, dort ein hülfsbedürftiger Sünder im Geist und in der Wahrheit mit seinem himmlischen Vater.

Wie aber das scheinbar frömmste Dankgebet unaufrichtig sein kann, so kann selbst die scheinbar demütigste Haltung des Beters eine Maske sein. Auch diese frömmste Maske, die eines Sünders, der um Vergebung und Gnade bittet, nimmt der Herr allen unaufrichtigen Betern vom Gesicht, indem Er jedes Gebet als heuchlerisch brandmarkt, das aus einem unversöhnlichen Herzen kommt. Schon das Gleichnis vom unbarmherzigen Knecht (Mt. 18, 21 ff.), der selbst keine Barmherzigkeit verdient, enthält implicite diesen Gedanken, nur ohne dass die Anwendung auf das Gebetsleben ausgesprochen ist. Ganz klar ist aber die Bitte um Vergebung abhängig gemacht von der eigenen Bereitwilligkeit, einem andern zu vergeben, in dem Wort, das der erste Evangelist 6, 14. 15 bei der Mitteilung des Herrengebets bringt im Zusammenhang mit der fünften Bitte, während es bei Mc. 11, 25. 26 in einen andern Zusammenhang versprengt erscheint, verbunden mit den Sprüchen über die Erhörungsgewissheit. Welches auch der ursprüngliche Zusammenhang des Spruches gewesen sein mag, seine Echtheit ist ebenso unzweifelhaft, wie der Sinn klar und verständlich ist. Mt. 5, 23 spricht den gleichen Gedanken aus in Anwendung auf das Opfer, und gerade diese Parallele zeigt, dass für Jesus eine Herzensgesinnung, die nicht vergeben will, den Beter unwürdig und ungeschickt macht zum rechten Beten — wie auch seine Bitte keine Aussicht auf Erhörung hat.

Von dieser Mahnung, nur mit vergebungsbereitem Herzen zu beten, ist denn auch nur noch ein Schritt zu der letzten und höchsten Mahnung: auch für die Feinde zu beten (Mt. 6, 44). Es ist eigentümlich, dass die Fürbitte für andere, die dem Herrn doch gewiss wertvoll war und von ihm selbst geübt worden ist, nach den uns erhaltenen Worten von ihm nur gerade in Rücksicht auf Feinde und Verfolger betont worden ist. Darf man aus dem Fehlen anderer Worte über den Wert der Fürbitte auch keine gewagten Schlüsse ziehen, so bleibt es jedenfalls bemerkenswert, wie fest sich der Überlieferung gerade das Wort über die Fürbitte für die Verfolger eingeprägt hat. Nicht mit Unrecht ist sich die Kirche gerade an diesem Gebet des besondern göttlichen Geistes bewusst geworden, der ihr durch Jesus eingeflösst war. Nichts wird der Selbstsucht des Menschen so schwer, als sich innerlich frei zu machen von dem Gefühl der Vergeltungssucht oder der Kränkung. Hier gerade verlangt Jesus den grössten Beweis der Liebe: die aufrichtige Fürbitte. Dadurch, dass Er sie am Kreuz

selbst geübt, hat er dieser höchsten Anforderung, die er dem Beten stellt, das Siegel der Unerlässlichkeit aufgedrückt. Dies ist auch ein wesentlicher Prüfstein für die Echtheit christlicher Lebensgesinnung. Nur dass es auch hier nicht auf die Worte, sondern auf den Geist und die Wahrheit ankommt. Denn es giebt eine Art der Fürbitte für den Gegner, die im Grunde nichts wie die hochmütigste Selbstüberhebung ist. Die unbedingteste Wahrhaftigkeit einer vor Gott demütigen und gegen den Bruder liebevollen Gesinnung bleibt auch hier die unerlässlichste Voraussetzung für alles rechte Beten. Gerade die Mahnung des Herrn zur Fürbitte auch für die Gegner bleibt ohne die andern Mahnungen zur Aufrichtigkeit, Demut und selbstvergebenden Liebe unvollständig.

## 2. Gebetszuversicht und Verheissung.

Kann alles bisher Betrachtete unter der Forderung unbedingter Wahrhaftigkeit des Gebets zusammengefasst werden, in welcher der mit Gott Redende sich so giebt und hält, wie er ist und wie er vor dem Angesicht des heiligen Gottes allein sein kann, so handelt eine andere Gruppe von Herrenworten über die dem rechten Beten eigentümliche Zuversicht. Hierher gehören vor allem die Mahnung zum erhörungsgewissen Bitten, Suchen und Anklopfen (Mt. 7, 7 ff. = Lc. 11, 9 ff.), die Gleichnisse von dem bittenden Freund (Lc. 11, 5 ff.) und der beharrlich um ihr Recht flehenden Witwe (Lc. 18, 1—8), die Verheissung stetiger Erhörung für den, der in dem wahren Glauben betet, der auch Berge zu versetzen vermag (Mt. 21, 21. 22 = Mc. 11, 24. 25), endlich auch die Segensverheissung für das Gebet zweier, die in einer Bitte eins geworden sind (Mt. 18, 19). In allen diesen Worten fordert der Herr zu einem unbedingt zuversichtlichen und anhaltenden Bitten auf und verheisst ohne Einschränkung die gewisse Erhörung. Jedoch setzen alle diese Mahnungen die Notwendigkeit und Berechtigung des Bittgebets als ganz selbstverständlich voraus. Nicht zum Beten überhaupt wird gemahnt, sondern zur Energie, Ausdauer und Zuversichtlichkeit des Bittens. Alle Reflexionen etwa darüber, wie und warum zu beten sei und ob das nicht ein Eingriff in die göttliche Weltregierung sein oder mit den Gesetzen derselben unvereinbar werden könne, liegen dem Herrn ganz fern. Was er durch seine Mahnungen bekämpft, sind nicht theoretische Zweifel, sondern Indolenz, Mangel an Ausdauer und kindlicher Glaubenszuversicht. Man kann die

künstlichen Unterscheidungen zwischen Bitten, Suchen und Anklopfen ruhig der Predigtauslegung überlassen — der dreifach wiederholte Ausdruck an sich will nur die andringende Gewalt des zuversichtlichen Bittens schildern und auf die Unwiderstehlichkeit solches Bittens aufmerksam machen. Die Gleichnisse von dem bittenden Freund und der unermüdlich flehenden Witwe sagen dasselbe. Wenn schon unfreundliche und ungerechte Menschen durch anhaltendes Bitten zur Gewährung des Erbetenen zu bringen sind, wie viel mehr wird der gütige Vater im Himmel denen, die ihn bitten, gern geben. Den Vergleichungspunkt bildet allein der Erfolg andauernden und nachhaltigen Bittens, der bei Gott um so sicherer ist, wenn er schon bei unfreundlichen Menschen vorausgesetzt werden darf. Jedoch kommen die Personen des Bittenden und des Gewährenden weder an sich noch in ihrem Verhältnis zu einander hier in Betracht. Jede Ausdeutung der andern Züge ausser dem einen genannten führt zu Unmöglichkeiten oder Künsteleien.[1]) Dagegen ist in dem Gleichnis von dem Sohn, der seinen Vater um Brot und Fisch bittet, gerade das Vertrauensverhältnis des Bittenden und Gebenden zu einander der Kernpunkt des Gleichnisses, obwohl dann ebenfalls der Schluss vom Geringeren zu dem Höheren aufsteigt. Es wird hier besonders klar, wie das Vertrauen zum himmlischen Vater dem Herrn die Gewissheit der Erhörung allein verbürgt. Diese kindliche Zuversicht, dass der Vater im Himmel gute Gaben denen, die ihn bitten, geben wird, erleidet keinerlei Einschränkung oder Ausnahme. Die Variante des Lc., der nach den meisten Codd. δόματα ἀγαθά durch πνεῦμα ἅγιον ersetzt, sieht schon nach späterer Verbesserung aus, die dem Gefühl entsprang, dass diese unbedingte Erhörungsverheissung in irdischen Dingen nicht der Erfahrung entspreche. Der Herr selbst macht hier keinen Unterschied zwischen geistlichen und irdischen, schädlichen und unschädlichen Bitten, noch sonst irgend einen andern. Die ausnahmlose Erhörung wird denen verheissen, die den Vater bitten. Gerade diese feste Zuversicht wollte der Herr den Seinen geben; die unermüdliche Ausdauer zuversichtlichen Bittens, auch wenn die Erhörung auf sich warten lässt, will Er hervorrufen. Ihm war also die Möglichkeit des Nachlassens und der Ermüdung, der zweifelnden Sorge und Angst wohl bekannt. Aber er begegnet ihr nicht mit dem Hin-

1) Vgl. Jülicher, Gleichnisreden Jesu II S. 36—44, 268—276, 276—290.

weis auf die alleinige Sicherheit geistlicher Bitten, nicht einmal mit der Mahnung zur Ergebung in Gottes Willen, sondern allein mit der Ermunterung zur Ausdauer und unbedingten Zuversicht im Vertrauen auf die Liebe und Güte des himmlischen Vaters.

Dies Vertrauen ist ihm ein so felsenfestes, dass er ihm in kühner Bilderrede Mt. 21, 21. 22 = Mc. 11, 23. 24 einen Ausdruck giebt, der jede Einwendung oder Ausnahme von vornherein ablehnen will. Als die Jünger sich über das so plötzliche Verdorren des Feigenbaumes wundern, nimmt er das zum Anlass, von einem viel grösseren Wunder zu reden, nämlich dem, das die Zuversicht auf Gott zu wirken vermag: „Wahrlich, ich sage Euch, wer zu diesem Berge spräche: Hebe dich und wirf dich ins Meer, und zweifelte nicht in seinem Herzen, sondern glaubte, dass es geschehen würde, was er sagt, so wird es ihm geschehen, was er sagt. Darum sage ich Euch: Alles, was Ihr bittet in Eurem Gebet, glaubet nur, dass Ihr es empfangen werdet, so wird es Euch werden.“

Der Schluss dieses Wortes sagt das Grösste und Höchste und giebt dem Ganzen seine Bedeutung. Alles was Ihr den Vater in vertrauensvoller Zuversicht bittet, das soll Euch werden, und wenn Ihr diese Zuversicht habt, könnt Ihr vollbringen, was sonst unmöglich scheint. Diese Verheissung ist so gross, klar und einfach und dabei so ohne jede Einschränkung, dass jede theologische Umdeutung oder Verklausulierung ihr ebenso Unrecht thut, wie die abergläubische Auffassung, als ob der Herr wörtlich von der Versetzung wirklicher Berge hätte sprechen wollen. Alle diese Vergröberungen oder Einschränkungen, die hier versucht worden sind, wollten dem berechtigten Bedürfnis entgegenkommen, die Wahrheit dieser Verheissung mit unsrer thatsächlichen Erfahrung in Einklang zu bringen. Es versteht sich von selbst, dass der Herr nicht gemeint hat, sein Vater erfülle jeden thörichten Gebetswunsch der Menschenkinder; ebenso wenig wollte er den Seinen ein unbedingt sicheres Zauber- oder Machtmittel zur Befriedigung ihrer Wünsche in die Hand geben. Diese selbstverständliche Einschränkung, die sich aus der Thorheit und Schwachheit menschlichen Bittens ergiebt, ist hier nirgends ausgesprochen, da hier allein das Gefühl unbedingter Zuversicht auf die Liebe des Vaters in Betracht kommt. Die Zuversicht wurzelt aber für den Herrn in der Kindesgesinnung, der sich ein Missbrauch des Bittrechts von selbst verbietet. Das „nicht mein, sondern dein Wille geschehe“ liegt ganz und gar in der Natur der rechten Zuversicht, der allein die

Verheissung gegeben ist. Wird das Wort des Herrn wie ein dogmatischer Lehrsatz behandelt, nach rechts und links gewendet, dann mag es missverständlich sein. Aber wird es einfach als der Ausdruck grössten Vertrauens zum Vater im Himmel aufgefasst, dann kann es kein grösseres, durch alle Erfahrung bestätigtes Wort geben. Weg also hier mit allen Reflexionen über die Vereinbarkeit solcher Erhörungsgewissheit mit Naturgesetzen oder Willensfreiheit! Weg auch mit allen künstlichen Unterscheidungen von Bittarten, wo der Herr nur den einen Gegensatz Glaube und Zweifel kennt! Bescheidenheit, Demut und Einfalt schliessen von selbst die missbräuchliche Auffassung oder Anwendung des Kindesrechts aus; wo aber immer, nur zu oft unbewusst, der Trieb, den eigenen Willen durchzusetzen, sich unter der Form kindlicher Glaubenszuversicht im Gebet versteckt, hat sich das meist in der bittern Erfahrung der selbstverschuldeten Enttäuschung gerächt. Auf das Wachstum, die Entfaltung und Entwicklung ist in solchen das Ganze umfassenden Worten des Herrn keine Rücksicht genommen. Es wird uns also auch hier die beim Vaterunser schon hervorgehobene Beobachtung bestätigt, wie beim Herrn das Kindlichste und Einfachste zugleich das Tiefste und Grösste ist, dessen innere Aneignung Sache unsres ganzen Lebens ist. Die Lösung aller darin enthaltenen Fragen und Schwierigkeiten ist nur in dem durch kühnen Glauben anticipierten Endresultat gegeben. Alles, was auf dem Wege zu diesem Ziele liegt, ist nicht einmal angedeutet. Aber gerade dadurch sind die Worte des Herrn eine Befreiuung in allen Lagen und Schwierigkeiten, weil sie immer das sagen, was ewig wahr bleibt und allein den Lebensmut erhält.

Von grosser Bedeutung ist endlich auch die Verheissung, die der Herr dem gemeinsamen Beten gegeben hat, wenn er nach Mt. 18, 19 sagt: Weiter sage ich euch: „Wo zwei unter euch eins werden auf Erden, um was sie bitten wollen, das soll ihnen zu teil werden von meinem Vater im Himmel. Denn wo zwei oder drei versammelt sind auf meinen Namen, da bin ich in ihrer Mitte.“[1]) Mag die Fassung dieses Wortes auch beeinflusst sein von den Erfahrungen der christlichen Gemeinde (vgl. ἐκκλησία Mt. 18, 17 und συνηγμένοι εἰς τὸ ὄνομα — ἐν μέσῳ αὐτῶν), so

1) Πάλιν λέγω ὑμῖν ὅτι ἐὰν δύο συμφωνήσωσι ἐξ ὑμῶν ἐπὶ τῆς γῆς περὶ παντὸς πράγματος οὗ ἐὰν αἰτήσωνται, γενήσεται αὐτοῖς παρὰ τσῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς. Οὗ γάρ εἰσι δύο ἢ τρεῖς συνηγμένοι εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα, ἐκεῖ εἰμι ἐν μέσῳ αὐτῶν.

enthält es doch sicher einen originalen Kern. Der Herr giebt die Verheissung der Erhörung grade dem Beten, zu dem sich mehrere vereinigen. Auch die kommunikative Form der Bitten des Vaterunsers setzt solche Gemeinsamkeit voraus und der Herr kannte sicherlich den Segen, den noch heute jeder durch eine innere Gemeinschaft mit andern erfahren kann. Auf diesen Gewinn, der in der Gebetsgemeinschaft liegt, hat der Herr mit diesem Wort ganz allgemein hingewiesen. In die Bedingung ἐὰν συμφωνήσωσι ist im Grunde die Zuversicht eingeschlossen, die durch jede Vereinigung gestärkt wird. Dieser Zuversicht ist die Erhörung verheissen.

Wenn so der Herr zunächst keinen andern Unterschied macht als zwischen Glauben und Unglauben, so kennt er doch auch Unterschiede, die mit der innern Wertschätzung der Dinge zusammen hängen, denn nicht alles ist gleich erstrebenswert für Kinder Gottes. Dies lehrt uns ein nur bei Clemens Alexandrinus und Origenes überliefertes Herrenwort, das sich zwar in den kanonischen Evangelien nicht nachweisen lässt, aber darum doch echt sein kann. Es lautet:[1])

nach Clemens Al. Strom. I. 24, 158: αἰτεῖσθε γάρ, φησί, τὰ μεγάλα καὶ τὰ μικρὰ ὑμῖν προστεθήσεται,

nach Origenes περὶ εὐχῆς c. 2: αἰτεῖτε τὰ μεγάλα καὶ τὰ μικρὰ ὑμῖν προστεθήσεται καὶ αἰτεῖτε τὰ ἐπουράνια καὶ τὰ ἐπίγεια ὑμῖν προστεθήσεται.

Da Origenes das Wort mehrfach citiert, und zwar in derselben Form, so wird man seine Fassung als die originale ansehen dürfen. An der Echtheit zu zweifeln liegt kein Grund vor. Was Mt. 6, 33 (ζητεῖτε δὲ πρῶτον κ. τ. λ.) im allgemeinen gesagt ist, das ist hier auf das Gebetsleben angewendet. Macht der Herr auch hinsichtlich der Erhörungsgewissheit keinen Unterschied zwischen geistlichen und irdischen Bitten, so will er doch, dass auch in den Gebeten das Himmlische immer das Wichtigste bleibe. Es ist zwar eigentlich kaum mehr nötig, besonders um die ἐπίγεια zu bitten, da sie uns von selbst zu teil werden, wenn wir um die ἐπουράνια bitten. Aber wie der Gedanke, dass der Vater weiss, was wir bedürfen, auch ohne unser Gebet, nicht dahin gedeutet werden darf, dass das Bittgebet unnötig sei, so schliesst die absolute Überordnung der Bitten um das Himmlische auch nicht aus, dass wir unsere irdischen Wünsche im kindlichen Vertrauen dem Vater kundgeben. Wie

1) Vgl. Ropes, Die Sprüche Jesu No. 143 (T. u. U. XIV, 2).

bei allen Worten Jesu soll in prägnanter Weise die von Gott gewollte innere Stellungnahme zu den Dingen charakterisiert werden. In dieser Auffassung allein kann dies Wort Anspruch auf Echtheit machen. Die Evangelien selbst bieten uns noch zwei Ermahnungen des Herrn zum Bitten, von denen eine ein ἐπουράνιον, die andere ein ἐπίγειον berücksichtigt. Nach Mt. 9, 38 = Lc. 10, 2 sagt der Herr: Δεήθητε οὖν τοῦ κυρίου τοῦ θερισμοῦ ὅπως ἐκβάλῃ ἐργάτας εἰς τὸν θερισμὸν αὐτοῦ. Das ist eine Bitte für das Reich Gottes. Dagegen bezieht es sich unmittelbar auf das leibliche Leben, wenn der Herr im Hinblick auf die Schrecken der grossen Trübsal, die er weissagt, sagt: Mt. 24, 20; Mc. 13, 18: Προσεύχεσθε δὲ ἵνα μὴ γένηται ἡ φυγὴ ὑμῶν χειμῶνος μηδὲ σαββάτῳ. Mag man unter den Schreckenstagen den Untergang Jerusalems oder die dem letzten Gericht unmittelbar vorangehende Trübsal verstehen, keinesfalls hat die Bitte etwas anderes im Auge als eine Abwendung des Schlimmsten, was man sich für Tage des Schreckens denken konnte. Hat der Herr dies Wort gesprochen, so hat er damit zu einer rein irdischen Bitte ermuntert, deren Erfüllung er allein von Gott abhängig machte. Die kindliche Gesinnung ist dabei wieder stillschweigend vorausgesetzt. Auch das eigene Gebet des Herrn in Gethsemane um Abwendung des Todesleidens war eine Bitte um ein ἐπίγειον, die nur mit dem Zusatz „dein Wille geschehe“ ausgesprochen wurde. Die Unterordnung unter Gottes Willen muss danach auch mit der Bitte Mt. 24, 20 verbunden gedacht werden.

Der Gedanke an einen Missbrauch dieses Kindesrechts, auch um einzelne irdische Dinge vertrauensvoll bitten zu dürfen, lag dem reinen Bewusstsein des Herrn fern. So gewiss ihm auch äusseres Gelingen seiner Wirksamkeit eine Gebetserhörung war (vgl. das zu Mt. 11, 25 Gesagte), so fern lag es ihm doch, das Gebet als ein Mittel zu gebrauchen, einzelne Zwecke sicher zu erreichen oder selbsterdachte Wünsche zu befriedigen. Und so wenig er selbst das Gebet als Mittel zum Zweck anwandte, so wenig hat er es den Seinen dazu empfohlen. Angesichts des Missbrauchs, der schon sehr frühe in der christlichen Kirche mit dem Bittgebet getrieben worden ist, ist es nicht müssig zu konstatieren, dass weder im Selbstgebrauch noch in seinen Ermahnungen das Gebet als „Mittel“ für Heilungen, Wunderwirkungen oder besondere Erweckungen von Jesus angeordnet oder empfohlen worden ist. Wer seine Ermunterung zur kindlichen Zuversicht in der Richtung missversteht, der verwechselt kindliche Zuversicht und naive Unbescheidenheit und Selbstsucht.

Nicht ganz unerörtert können endlich die Aussagen Jesu bleiben, die neben dem Beten das Fasten nennen und beide in Beziehung zu einander setzen. Dabei haben wir uns daran zu erinnern, dass das Fasten zu der Zeit Jesu eine in Ansehen stehende religiöse Übung war. So heisst es von Hanna Lc. 2, 37: sie diente νηστείαις καὶ δεήσεσι νύκτα καὶ ἡμέραν. Die Jünger Johannes des Täufers und die der Pharisäer fasteten viel (Mt. 9, 14. 15; Lc. 5, 33 ff., vgl. auch Mt. 11, 19). Der Pharisäer im Gleichnis rühmt sich, dass er zweimal in der Woche faste. Auch in der christlichen Kirche stand, wie wir sehen werden, das Fasten neben dem Beten in hohem Ansehen. Um so mehr muss es auffallen, dass Jesus selbst sehr wenig Wert darauf gelegt hat. Er ass und trank, wie andere Menschen auch, zuweilen unbekümmert darum, dass er auch frommen Seelen dadurch Anstoss gab. Er verwarf es nicht, sondern erkannte es an, wenn es wirklich der natürliche Ausdruck innerer Herzensbusse war; aber es war ihm ein Gräuel, wenn es nur geschah, um vor den Menschen als fromm zu gelten. Für seine Jünger hielt er es einstweilen nicht für zeitgemäss — er weissagt ihnen aber eine Zeit, wo sie über sein Scheiden traurig sein werden. Dann könnten sie fasten, denn dann würde es der natürliche Ausdruck ihrer Herzensstimmung sein. Dass dies die Auffassung des Herrn vom Fasten war, ist aufs sicherste durch Mt. 6, 16. 17. 18; Mc. 2, 19. 20 = Mt. 9, 15; Lc. 5, 34. 35 beglaubigt. Demgegenüber fällt die Erzählung des Mt. und Lc. von dem vierzigtägigen Fasten des Herrn bei der Versuchung wenig ins Gewicht. Geschichtlich unmöglich ist solch Fasten Jesu in den Tagen der innern Vorbereitung natürlich nicht. Jedoch wäre es weder mit Lukas als ein absolutes Fasten aufzufassen, noch als eine religiöse Übung. Wenn der Herr gefastet hat, so war ihm dies zeitweilig ein Bedürfnis als Ausdruck seiner innern Stimmung. Auch konnte er es als eine körperliche Zucht zur Steigerung der Intensivität des geistlichen Lebens auffassen. So muss es jedenfalls gefasst werden, wo es gleichsam als Korrelat zum Beten genannt wird. Als damit zusammengehörig erscheint es schon Mt. 6. Ausdrücklich miteinander verbunden nennt es aber der Herr nur in dem merkwürdigen Wort nach der Heilung des Dämonischen, den die Jünger vergebens zu heilen versucht hatten:

Mt. 17, 21 τοῦτο τὸ γένος οὐκ ἐκπορεύεται εἰ μὴ ἐν προσευχῇ καὶ νηστείᾳ,

= Mc. 9, 29: Τοῦτο τὸ γένος ἐν οὐδενὶ δύναται ἐξελθεῖν εἰ μὴ ἐν προσευχῇ (καὶ νηστείᾳ).

Freilich ist der Zusatz καὶ νηστείᾳ wahrscheinlich im Markus-Text nicht ursprünglich und damit auch seine Herkunft von Jesus selbst zweifelhaft. Lässt man ihn aber stehen, so können Beten und Fasten nur als Lebensäusserungen eines lebendigen und ernsten Glaubens gemeint sein. Nur wo solcher Glaube d. h. solches Vertrauen zu Gott ist, da sind die Kräfte des Gottesgeistes, die Wirkungen der Gottesherrschaft vorhanden. Und nur wo die Gottesherrschaft aufgerichtet ist, ist des Satans und der Dämonen Herrschaft zu Ende. Ist dies Wort echt, so steht es grade im Gegensatz zu allen kleinen Mitteln, dem bösen Geist beizukommen. Nur wo lebendiger Glaube, der sich in Gebet und ernster Bussgesinnung äussert, in Wirksamkeit tritt, flieht die Macht der bösen Geister. Was von den Jüngern zu äusserlich aufgefasst war, führt der Herr auf seinen tiefsten Grund zurück und erklärt damit das Rätsel seiner eigenen Wundermacht, in der sich die Aufrichtung der Gottesherrschaft offenbart. Später und vielleicht schon vom Evangelisten ist das Wort allerdings wie ein Rezept für wirksame Dämonenaustreibung aufgefasst worden. So steht es bei Athanasius de Virg. c. 87 als Antwort auf die Frage der Jünger: ποίῳ τρόπῳ τὰ ἀκάθαρτα πνεύματα φυγαδεύονται; diese Auffassung vom Beten und Fasten als Mittel der Wunderwirkung lag dem Herrn ganz fern. Soweit das Fasten von ihm überhaupt geachtet wurde, galt es ihm als aufrichtiger Ausdruck der Herzensgesinnung oder als Selbstzucht zur Ermöglichung des rechten Gebetsgeistes. Jedoch hat letzterer einen viel bezeichnendern Ausdruck bei ihm gefunden in seinem Mahnwort zu Gethsemane Mt. 26, 41: γρηγορεῖτε καὶ προσεύχεσθε, ἵνα μὴ εἰσέλθητε εἰς πειρασμόν· τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής. In der innern Wachsamkeit lag die wesentliche Voraussetzung für den lebendigen Verkehr mit Gott, und zu der Zeit wäre das äussere Wachen dazu nötig gewesen. In diesem Sinn ist es auch an den beiden Stellen zu verstehen, wo dieselbe Mahnung in Verbindung mit der Verheissung der Wiederkunft vorkommt:

Mc. 13, 33: Βλέπετε, ἀγρυπνεῖτε καὶ προσεύχεσθε· οὐκ οἴδατε γὰρ πότε ὁ καιρός ἐστιν.

und Lc. 21, 36: Ἀγρυπνεῖτε δὲ ἐν παντὶ καιρῷ δεόμενοι ἵνα κατισχύσητε ἐκφυγεῖν ταῦτα πάντα, τὰ μέλλοντα γίνεσθαι.

Während aber der Markus-Text hier ganz bei der Mahnung

zu allgemeiner geistiger Wachsamkeit stehen bleibt, scheint Lukas schon an äussere, mit Gebet verbundene Nachtwachen zu denken, die vor plötzlicher Überraschung durch den Herrn äusserlich behüten und für den Tag seiner Wiederkunft einen Vorzug bedeuten sollen. Wir sehen hier schon, wie die geistige innerliche Auffassung des Heilands sich in eine kirchliche Vorschrift umzusetzen beginnt. Davon haben wir später mehr zu reden. Hier bleiben wir dabei stehen, dass der Herr das Beten und Fasten, weder als „fromme Übung" geachtet, noch als Mittel zum Zweck gebraucht hat.

### 3. Das Selbstzeugnis Jesu über die Bedeutung seiner Person für das Beten der Gläubigen.

Allein schon die Thatsache, dass Jesus so zahlreiche und eindringliche Worte über das rechte Beten gesprochen hat, giebt seiner Person eine wesentliche Bedeutung für das Beten der Christen. Das Wort: „Niemand kommt zum Vater denn durch mich" gilt auch für das Reden mit dem himmlischen Vater im Gebet. Wir werden später sehen, wie energisch Paulus diese Wahrheit vertreten hat. Aber auch Jesus selbst ist sich dessen bewusst gewesen und hat deshalb Glauben auch für seine Person verlangt, ehe er Bitten erfüllte. So wenig er theoretisch oder überhaupt nur reflektiv über solche Bedeutung seiner Person nachgedacht hat, so sicher ist er sich doch unmittelbar bewusst gewesen, dass nur er den Menschen die rechte Gemeinschaft mit Gott vermittle. Das lehrt uns das Gesamtzeugnis der Evangelien. Von hier aus ist es selbstverständlich, dass er sein Wort und seine Verheissung auch für massgebend hielt für das Beten der Christen. — Eine andere Frage dagegen ist es, welche Ansprüche er selbst auch für die Zukunft mit ausdrücklichen Worten nach dieser Richtung gestellt hat. Nur das vierte Evangelium legt seiner Person eine solche Bedeutung für das Gebet direkt bei.

#### a) Das Gebet im Namen Jesu.

Zunächst besagen freilich die Stellen Joh. 14, 13. 14; 15, 16; 16, 23. 24. 26 nichts wesentlich anderes als die vorhin besprochenen synoptischen Gebetsverheissungen. Ihr Grundgedanke ist, dass dem zuversichtlichen Gebet zum Vater eine gewisse Erhörung ohne Einschränkung zugesagt wird. Mag der Zusammenhang,

in dem diese Worte stehen, ihnen auch eine besondere Beziehung zu dem Beruf der Jünger, das Werk Christi fortzusetzen, geben (so B. Weiss), so sind sie doch als allgemein giltiges Versprechen auch nach Joh. vorauszusetzen. Eigentümlich ist aber dem vierten Evangelisten der Zusatz ἐν τῷ ὀνόματί μου, der Joh. 14, 13. 14; 15, 16; 16, 24. 26 bei αἰτεῖν, Joh. 16, 23 bei dem διδόναι erscheint. Der Sinn kann nur sein „unter Berufung auf mich, der euch des Vaters liebevolle Erhörung verheissen und euch das Kindesrecht des zuversichtlichen Bittens gegeben hat". Die Hinzufügung des Namens Jesu giebt vor Gottes heiligem Angesicht die Rechtfertigung solcher trotz aller menschlichen Schwachheit und Sünde zuversichtlichen Kindesbitte. Dass dies die Meinung des Evangelisten ist, zeigt der Zusatz Joh. 16, 26, der nur die Vorstellung abwehren will, als ob der Sohn erst bitten müsse, dass der Vater liebevoll werde. Nein: „Der Vater hat euch selbst lieb, weil ihr mich lieb gewonnen und zu mir Vertrauen gefasst habt, der euch seine Liebe verkündet". In dem kindlichen Vertrauensverhältnis zu Gott, in welches die Gläubigen durch Jesus eintreten, liegt die Gewissheit der Erhörung verbürgt. Weil Jesu „Name" sowohl sein Verhältnis zum Vater wie auch das zu den Gläubigen zum Ausdruck bringt, bedeutet die Wendung „im Namen Jesu" eben die Berufung auf ihn,[1]) der das Kindesrecht verbürgt. Die demütige und bescheidene Kindesgesinnung ist hier wieder so sehr vorausgesetzt, dass auf die Möglichkeit eines willkürlichen Missbrauchs solchen Gebets gar nicht reflektiert ist. Deshalb kann auch hier die Verheissung der Erhörung ohne Einschränkung gegeben werden.

Wir sehen also, dass der Sache nach die johanneischen Gebetsverheissungen auch trotz des Zusatzes sich wesentlich mit den synoptischen decken. Eine besondere Farbe ist ihnen aber dadurch gegeben, dass sie in die sog. Abschiedsreden Jesu hineingestellt sind. Gerade so wie das hohenpriesterliche Gebet sind auch diese Verheissungen ganz der Stimmung der letzten Lebenstage Jesu angepasst. Der Evangelist will zeigen, wie Jesus seine Jünger getröstet hat und was er ihnen hinterlassen als Ersatz für seine persönliche Gegenwart. Bisher hatte er mit ihnen und für sie

1) Dagegen erscheint die Erklärung Boehmers (Das biblische „im Namen", Giessen 1898 p. 69) „ganz und gar in Jesu Gemeinschaft" künstlich.

gebetet. Nun sollen sie dies Beten fortsetzen unter Berufung auf ihn. Nichts ist natürlicher, als diese Anweisung. Weil Jesus sich dessen bewusst war, dass er seinen Jüngern ein neues, ganz eigenartiges Verhältnis zu Gott vermittelte, konnte es in der Zeit vor seinem Tode auch gar nicht unterbleiben, dass der Herr sie darauf hinwies, das Kindesrecht des Betens unter Berufung auf ihn zu brauchen. Sachlich kann also gar kein Zweifel sein, dass der Evangelist den Willen und die Verheissung des Herrn in den genannten Sprüchen zutreffend wiedergegeben hat. Was aber den Wortlaut derselben angeht, so fehlen uns die Massstäbe für eine sichere Prüfung. Die Reden, zu denen sie gehören, sind ganz im Stile des vierten Evangelisten gehalten und verraten deutlich die Rücksicht auf die christliche Gemeinde seiner Zeit. In dieser ist die Formel ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ von grösster Verbreitung und Bedeutung gewesen, während keine der synoptischen Gebetsverheissungen diese Formel enthält. Darnach muss es doch zweifelhaft erscheinen, ob das Beten „im Namen Jesu" in der von Johannes gegebenen Form von Jesus selbst anempfohlen worden ist. Diese rein äusserliche Frage macht aber nicht viel aus. Der Sache nach kann es nicht dem geringsten Zweifel unterliegen, dass wir allein in seinem Namen, d. h. unter Berufung auf ihn es wagen dürfen zu beten, wie Kinder ihren Vater bitten, und es ist auch mehr als wahrscheinlich, dass Jesus gerade in den Abschiedstagen eine darauf gerichtete Verheissung den Jüngern zum Trost ausgesprochen hat. Die christliche Gemeinde hat daher ein Recht, sich auch an diesen Sprüchen des Johannesevangeliums zu stärken, in denen der Evangelist die Willensmeinung des Herrn zutreffend wiedergegeben hat.

### b) Das Gebet an Jesus.

Die Mittlerstellung, die Jesus dadurch einnimmt, dass seine Gläubigen in seinem Namen zum Vater beten, hat aber auch darin ihren Ausdruck gefunden, dass Gebete an ihn als den Erhöhten gerichtet worden sind. Es fragt sich, ob und wieweit diese kirchliche Gewohnheit sich auf Jesus selbst berufen darf.

Diese für unsere Gesamtbetrachtung ungemein wichtige Frage darf an dieser Stelle allein soweit erörtert werden, als Jesu Selbstzeugnis uns Auskunft giebt, selbst wenn dasselbe nur in der stillschweigenden Annahme solcher Ehrungen bestände. Dabei muss mit der Möglichkeit stark gerechnet werden, dass unsere Quellen

schon unter dem Einfluss der ältesten christlichen Praxis stehen, die doch nicht ohne weiteres mit dem Selbstzeugnis Jesu identifiziert werden darf. Solche Einwirkung der spätern Zeit auf die Berichterstattung liegt in unzweifelhafter Deutlichkeit beim 4. Evangelium zu Tage. Wenn wir daher wirklich annehmen wollten, es sei Joh. 14, 14 zu lesen: ἐάν τι αἰτήσητέ με ἐν τῷ ὀνόματί μου, τοῦτο ποιήσω, so würde dies noch nicht als historisches Zeugnis gelten können, dass Jesus wirklich so gesprochen hat. Überdies ist das με textkritisch höchst verdächtig[1]) und neben ἐν τῷ ὀνόματί μου, wenn keine Unmöglichkeit, so doch eine grosse Härte. Freilich kann man aus der auch in V. 13 schon versprochenen Erfüllung durch Jesus darauf schliessen, dass eben auch die Bitte an ihn gerichtet sein muss. Trotzdem redet V. 13 ebenso wie 15, 16 und 16, 23 ff. nur von der Bitte „im Namen Jesu" an den Vater. Der Evangelist konnte ein ἐγὼ ποιήσω gewiss dem in den Mund legen, der alles Heil vermittelte, auch wenn die Bitte an den Vater gerichtet war. Eine andere Frage ist, ob Jesus wirklich so, wie der Evangelist berichtet, gesprochen hat. Und wie viel käme dann auf die genaue Nüance des von Jesus im Aramäischen gebrauchten Ausdrucks an! Wer wollte diese nach einem Vers der johanneischen Abschiedsreden bestimmen wollen?! Ist es nicht einmal ganz sicher, dass die Formel ἐν τῷ ὀνόματί μου von Jesus selbst in diesem Zusammenhang gebraucht worden ist, so ist noch weniger die johanneische Fassung einer uns bei den Synoptikern in anderm Wortlaut mitgeteilten Gebetsverheissung geeignet, einen sonst nirgends in einem Wort Jesu bezeugten Anspruch geschichtlich zu beweisen.

Sehen wir von diesem unsichern Zeugnis aus dem Ende des 1. Jahrhunderts ab, so giebt es schlechterdings kein Wort des Herrn, in welchem er die Jünger anwiese, jetzt oder später Gebete an seine Person zu richten. Sämtliche Ermahnungen zum Beten fordern allein das Gebet zum Vater im Himmel. Auch Zahn muss daher zugeben, dass das Zeugnis der Synoptiker hier

1) με ist bezeugt durch ℵ B E H U vg. go syr. u. a. gegen A D G K L M u. a. Es konnte leicht unter dem Einfluss des ἀγαπᾶτέ με hinzugefügt werden, ein Versehen, das durch ἐγὼ ποιήσω noch mehr ermöglicht wurde. Bemerkenswert ist die Auslassung des ganzen V. 14 im Syr. Sin. und andern Zeugen (vgl. Tischendorf z. d. Stelle). Der ganze Vers war vielleicht ursprünglich nur eine versehentliche Wiederholung von V. 13 in einer der ältesten Abschriften.

eine empfindliche Lücke lässt.[1]) Hätte der Herr selbst dazu aufgefordert, an seine Person Gebete zu richten, so müsste sich in der ältern Überlieferung ein Wort darüber erhalten haben. Dies ist nicht der Fall, und so ist zweifellos die Anbetung Jesu Christi nicht durch einen Ausspruch des Herrn selbst gedeckt. Es würde solche Anweisung auch sehr befremdlich erscheinen und nicht zu dem passen, was uns sonst vom Herrn überliefert ist. Denn so sehr er sich der Bedeutung seiner Person für die Menschen bewusst war und schon auf Erden Glauben für sich in Anspruch nahm, so lag ihm doch während seiner irdischen Wirksamkeit jede Reflexion darauf fern, in welcher Weise er einst in himmlischer Herrlichkeit den Seinen helfen und was für Ehre er dort beanspruchen wolle. Nur dass er als der Messias auch der König und Richter der Menschen sein werde, stand ihm fest (vgl. Mt. 25). Jede Gleichstellung mit Gott wies er dagegen zurück. Nicht nur sagt er zu dem Reichen Mc. 10, 18: οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός, sondern er weist die Bitte der Zebedäussöhne und ihrer Mutter um die Ehrenplätze in seinem Reich mit dem Wort ab: τὸ δὲ καθίσαι ἐκ δεξιῶν μου καὶ ἐξ εὐωνύμων οὐκ ἔστιν ἐμὸν δοῦναι ἀλλ' οἷς ἡτοίμασται ὑπὸ τοῦ πατρός μου (Mt. 20, 23). Also gerade eine Bitte bezüglich der Stellung seiner Jünger in seinem Reich weist er von sich ab, indem er sich ausdrücklich für inkompetent erklärt und die Bittsteller an seinen Vater weist. Auch Zeit und Stunde seiner Wiederkunft weiss nach Mt. 24, 36 allein der Vater. Diese Stellen zeigen ganz deutlich, wie der Herr bei aller Hoheit seines Selbstbewusstseins doch jede Gleichstellung mit Gott abgewiesen hat. Wie völlig fern musste es ihm aber dann liegen, die Anbetung für sich in Anspruch zu nehmen, die er selbst in so kindlichem Vertrauen dem Vater entgegenbrachte und in demselben Sinne seine Jünger lehrte. Nicht nur aus Mangel einer ausdrücklichen Bezeugung, sondern auch aus innern Gründen muss ein ausgesprochener Anspruch Jesu selbst auf Anbetung seiner Person als ungeschichtlich gelten. Auch wenn er zum Gebet „in seinem Namen" selbst aufgefordert hätte, so wäre dies keineswegs eine Aufforderung zum Gebet an ihn gewesen.[2])

---

1) Th. Zahn, Skizzen aus dem Leben der alten Kirche, 2. Aufl., 1898 p. 306.

2) Die Abstraktion, dass man Jesus als bei Gott gegenwärtig denkt und doch die Gebete nicht an ihn, sondern in seinem Namen an Gott richtet, ist nicht für jeden so unerträglich wie für Th. Zahn (vgl. Skizzen

Da nun aber sehr früh schon thatsächlich Gebete an ihn gerichtet worden sind, so bleibt zu fragen, ob ihm nicht von seinen Jüngern schon zu seinen Lebzeiten Anbetung oder göttliche Ehre erwiesen wurde. Hätte er diese angenommen, so läge darin immer schon eine stillschweigende Anerkennung dessen, was ihm die Kirche später zu teil werden liess. Jedoch müsste, wo stillschweigende Anerkennung der Anbetung oder göttlicher Ehrenbezeugung bei Jesus konstatiert werden sollte, zuerst immer der historische Vorgang im einzelnen sicher beglaubigt sein. Denn die Berichterstattung steht schon unter dem Einfluss der Empfindungs- und Ausdrucksweise einer Generation, die bereits in dem vollen Bewusstsein des Glaubens an den zum Himmel erhöhten Herrn lebte und die diesem jetzt erwiesene göttliche Ehre ohne Bedenken auch denen zuschrieb, die mit ihm auf Erden wandelten. Es ist daher nicht die Nüance des Ausdrucks einzelner Stellen, die zuerst festzustellen ist, um die geschichtliche Frage zu beantworten, wieweit Jesus wirklich zu seinen Lebzeiten Anbetung erfahren und angenommen hat. Vielmehr muss der gesamte geistige und religiöse Reifestand der Jünger und der andern Zeitgenossen, der uns im ganzen genommen genügend charakterisiert ist, den Massstab dafür geben, in welchem Sinne die von ihnen erzählten Huldigungsakte zu verstehen sind oder wieweit die spätere christliche Empfindung die Berichterstattung beeinflusst hat. Wofür hielten die Jünger den Herrn, so lange er unter ihnen weilte? Wofür hielt ihn das Volk? — davon allein war die Art und Weise bestimmt, wie sie ihn verehrten.

Zweifellos war er allen, deren Herzen er gewonnen, von vornherein eine hohe Autorität, eine Person, der Ehre gebührt. Deshalb nannten sie ihn ihren Lehrer und Meister. Weitere Kreise hielten ihn bald für einen Propheten, oder für Elias, bis endlich Petrus im Namen der Zwölf bei Caesarea Philippi in ihm den verheissenen Messias erkannte (vgl. Mc. 8, 27 ff. und Parallelen). Keine dieser Meinungen konnte nach jüdischer Auffassung dazu führen, ihm göttliche Ehre oder Anbetung zu erweisen. Soviel

p. 302). Jedenfalls aber konnte Jesus das Gebet in seinem Namen und das Gebet an ihn nicht ohne weiteres gleichsetzen. Zahn giebt selbst zu (S. 303), dass Jesus seine Jünger nicht eigens angewiesen hat, zu ihm zu beten. Dass er dies als selbstverständlich unvermerkt hätte einfliessen lassen, wäre bei der Wichtigkeit der Sache ganz unverständlich und ist durch Joh. 14, 13. 14 ganz ungenügend beglaubigt.



Ehrfurcht man vor dem gottgesandten Propheten haben mochte, soviel Huldigung man dem Messias-König darzubringen gewillt gewesen wäre, nie hätte man ihm die Ehre und Anbetung entgegenzubringen vermocht, die allein dem einen Gott gebührte. Man war sich im Judentum zu sehr des Monotheismus bewusst, als dass es für das Empfinden eines Juden überhaupt möglich gewesen wäre, irgend einem Menschen im vollem Sinn göttliche Ehre zu erweisen. Dass man Jesus für etwas anderes gehalten habe als für einen Menschen, dass man ihn als „Gottessohn“ im metaphysischen Sinn angesehen habe, kann nicht einmal von seinen nächsten Jüngern für die Zeit seines Erdenlebens behauptet werden. Sonst wäre ihr ganzes Verhalten in den Leidenstagen Jesu unverständlich. Das Bekenntnis bei Caesarea Philippi, das uns jedenfalls im 2. Evangelium in der treuesten Form aufbewahrt ist, war nur das Bekenntnis zu seiner Messiaswürde. Freilich waren die Jünger zu diesem Glauben gekommen durch die Worte und Thaten des Herrn, in denen sie Gottes Geist und Kraft spürten. Hier lag der Keim zu einer ganz neuen, andersartigen Verehrung der Person des Herrn, die ganz aus allen ihren bisherigen Vorstellungen und Erwartungen herausfiel. Fühlten sie sich in ihrem inneren Leben doch unter einer göttlichen Macht und Gewalt, wie sie nur von Gott selbst ausgehen konnte; und zugleich erlebten sie es, wie der Herr mit einer ungeahnten Kraft auch in das Leben der Menschen und der Natur eingriff. In den Augenblicken, wo ihre Augen Gottes Herrlichkeit auf dem Antlitz Jesu sahen und sie die Wirkungen seiner Macht an sich oder andern spürten, musste auch ihre Empfindung dem Herrn gegenüber unwillkürlich über alles, was Ehrfurcht und Huldigung heisst, hinausgehen; die Huldigung näherte sich dann thatsächlich der Anbetung. Sie beschränkte sich dann aber auf Augenblicke besonderer Erhebung und war doch nur dadurch verschieden von der dem König erwiesenen Huldigung, dass die Ehrfurcht vor einer unverstandenen, aber instinktiv gefühlten göttlichen Macht damit verbunden war. Der Herr selbst konnte diese Huldigung ohne Widerspruch entgegennehmen, ohne doch damit die Ehre zu beanspruchen, die allein dem Vater zukam. Denn in der Form ging sie nicht über das hinaus, was auch Menschen gegenüber üblich war. Das Niederwerfen zur Erde, so dass das Angesicht den Boden berührte, war zwar ein Ausdruck grosser, aber doch nicht ungewöhnlicher Huldigung. Sofern dieselbe auch ein Ausdruck unmittel-

barer Beugung vor der hier entgegentretenden göttlichen Macht war, hätte Jesus sie nicht stören können, ohne Verwirrung anzurichten. Wo aber die Huldigung sich mit Bitten verband, die vor den göttlichen Thron gehörten, wies er sie von sich, wie die der Zebedäussöhne (Mt. 20, 21 ff.).

Die eigentümliche Anbetung und Erweisung göttlicher Ehre, welche später nach der Erhöhung von der Gemeinde der Gläubigen dem himmlischen Herrn erwiesen wurde, lag vor seinem Tode so ganz ausserhalb des Gesichtskreises seiner Jünger und über ihr damaliges Verständnis hinaus, dass der Herr nie vor die Frage ihrer Annahme oder Abwehr gestellt sein konnte. Die während seiner irdischen Wirksamkeit überhaupt psychologisch möglichen Ehrenerweisungen waren nur die Ehrfurchtsbezeugung vor dem Lehrer, Propheten und Herrn oder die Huldigung vor dem Messiaskönig und seiner ihm von Gott verliehenen Macht.

Diese geschichtlichen und psychologischen Erwägungen mögen vor der Untersuchung der einzelnen Stellen als eine petitio principii erscheinen. Und doch haben wir keinen andern Weg, zu einer klaren Auslegung der einzelnen Stellen zu kommen. Denn selbst, wenn man alle Berichte für historisch zuverlässig halten könnte, bliebe die Auslegung des in demselben gewählten sprachlichen Ausdrucks eine schwankende. So steht z. B. προσκυνεῖν Mt. 4, 9 ff. und Joh. 4, 20. 24 zweifellos im Sinn der Gott allein gebührenden Anbetung, Mt. 18, 26 ebenso sicher von der Huldigung eines Knechtes vor seinem irdischen Herrn. Es kann also von beidem gebraucht werden, wird auch heute noch in der griechisch redenden Welt sowohl von der Anbetung Gottes als von der Ehrfurchtsbezeugung vor jeder heiligen Person gebraucht. Allein der Zusammenhang kann entscheiden, ob es in dem einen oder andern Sinn an der einzelnen Stelle zu verstehen ist. Ebenso doppeldeutig ist die Anrede κύριε. Sie kann jedem menschlichen Herrn gegenüber gebraucht werden, wird aber auch von Gott selbst oder dem gebraucht, von dem man sich religiös abhängig weiss. Hierbei ist zu berücksichtigen, dass auf aramäischem Sprachgebiet מרי und מרנא von Gott nicht so häufig gebraucht wurden, als das bei den Hellenisten mit ὁ κύριος der Fall war.[1]) Darnach lag also für Jesus und die aramäisch redenden Jünger in der Anrede „Herr", „unser Herr" nichts von dem Anklang an eine sonst oft an Gott

1) Vgl. Dalman, a. a. O. S. 266 ff.

gerichtete Anrede, wie dies später bei der Anrede „κύριε“ der Fall war. Darnach kann jedenfalls wegen der Anrede „κύριε“ allein ein Wort der Jünger nie als „Anbetung“ ausgelegt werden. Wechselt diese Anrede doch auch mit andern wie „Meister“ und Lehrer.[1]) Die Art der an der einzelnen Stelle gemeinten Ehrfurchtsbezeugung ist also weder durch den Ausdruck προσκυνεῖν oder προσπίπτειν, noch durch die Anrede κύριε präjudiziert. Vielmehr muss diese aus dem Charakter der redenden Person oder aus der geschichtlichen Situation erschlossen werden. Damit kommen wir doch immer wieder auf die vorhin angestellten allgemeinen Erwägungen zurück. Darnach lassen sich die in Betracht kommenden Stellen folgendermassen gruppieren.

1. Eine einfache Ehrfurchtsbezeugung vor dem Lehrer oder dem gottgesandten Propheten, dem Gott auch die Macht gegeben, zu helfen und zu heilen, liegt vor an folgenden Stellen:

Mt. 8, 2: Καὶ ἰδοὺ λεπρὸς ἐλθὼν προσεκύνει αὐτῷ λέγων· Κύριε, ἐὰν θέλῃς, δύνασαί με καθαρίσαι·

(= Mc. 1, 40: Παρακαλῶν αὐτὸν καί γονυπετῶν αὐτόν, Lc. 5, 12: Πεσὼν ἐπὶ πρόσωπον ἐδεήθη αὐτοῦ·)

Mt. 9, 18: Ἰδοὺ ἄρχων προσελθὼν προσεκύνει αὐτῷ·

Mc. 10, 17: Προσδραμὼν εἷς καὶ γονυπετήσας αὐτὸν ἐπηρώτα αὐτόν · διδάσκαλε ἀγαθέ κ· τ· λ·

Mt. 17, 14: Προσῆλθεν αὐτῷ ἄνθρωπος γονυπετῶν αὐτὸν καὶ λέγων· Κύριε, ἐλέησόν μου τὸν υἱὸν (Mc. 9, 13 nur ἀποκριθεὶς εἶπε); Lc. 9, 38: Ἀνεβόησε λέγων· διδάσκαλε, δέομαί σου ἐπίβλεψαι·

Lc. 17, 16: Εἷς . . . ὑπέστρεψε μετὰ φωνῆς μεγάλης δοξάζων τὸν θεὸν καὶ ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον παρὰ τοὺς πόδας αὐτοῦ εὐχαριστῶν αὐτῷ (eine Huldigung, die Jesus V. 18 als δοῦναι δόξαν τῷ θεῷ bezeichnet).

2. Eine Huldigung vor dem Messias, entsprechend dem frommen jüdischen Volksglauben, findet sich

Mt. 2, 2. 8. 11, im Bericht von der „Anbetung“ der Weisen aus dem Morgenlande (πεσόντες προσεκύνησαν αὐτῷ);

---

1)

| | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| κύριε | Mt. | 8, 25 | διδάσκαλε | Mc. | 4, 38 | ἐπιστάτα | Lc. | 8, 24 |
| „ | „ | 17, 4 | ῥαββεί. | „ | 9, 5 | „ | „ | 9, 33 |
| „ | „ | 17, 15 | διδάσκαλε | „ | 9, 17 | διδάσκαλε | „ | 9, 38 |
| „ | „ | 20, 31. 33 | ῥαββοῦνι | „ | 10, 51 | κύριε | „ | 18, 41 |

vgl. Dalman, a. a. O. S. 269.

Mt. 20, 20: ἡ μήτηρ τῶν υἱῶν Ζεβεδαίου μετὰ τῶν υἱῶν αὐτῆς προσκυνοῦσα καὶ αἰτοῦσά τι ἀπ' αὐτοῦ.

Hier gilt die Huldigung dem Messias, der die Ehrenplätze in seinem Reich vergeben soll. Jesus weist diese Bitte an den Thron des Vaters. Ebenfalls als der Herr, der die Schlüssel zum Himmelreich hat, wird Jesus von denen verehrt, die nach Mt. 7, 21 ihn mit κύριε κύριε anreden und damit seine messianische Würde anerkennen. Aber nicht, ob sie ihn mit dieser Anrede beehren, soll das Entscheidende sein, sondern ob sie den Willen des Vaters im Himmel thun. So ordnet also der Herr hier ausdrücklich die ihm selbst erwiesene Ehre dem seinem Vater zu erzeigenden Gehorsam unter. Als an den Messias gerichtet ist die Bitte des Blinden von Jericho zu betrachten:

Mc. 10, 47. 48: ὁ υἱὲ Δαβίδ, Ἰησοῦ ἐλέησόν με (Mt. 20, 30: ἐλέησον ἡμᾶς, κύριε, υἱὸς Δαυίδ)·

Der Schluss bei Lc.: καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἰδὼν ἔδωκεν αἶνον τῷ ϑεῷ zeigt aber, wie die Bitte nicht als „Gebet" an Jesus, sondern als ein an den Messias, das Werkzeug Gottes, gerichteter Hülferuf zu verstehen war.

Dasselbe gilt von Mt. 9, 28: ἐλέησον ἡμᾶς, υἱὲ Δαυίδ, und Mt. 15, 22: ἐλέησόν με, κύριε υἱὲ Δαυίδ, Mt. 17, 15: κύριε, ἐλέησόν μου υἱόν·

Joh. 9, 38 bekennt der Blindgeborne auf Jesu Frage hin seinen Glauben an Jesus als „des Menschen Sohn", d. h. als den Messias. Als solchem huldigt er ihm (ὁ δὲ ἔφη· πιστεύω, κύριε· καὶ προσεκύνησεν αὐτῷ)·

Endlich huldigen ihm die Jünger und das Volk bei dem Einzug in Jerusalem. Für die originale Form des Volksrufs haben wir jedenfalls die bei Mc. überlieferte zu halten: ὡσαννὰ εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου·[1])

Der Ruf „Hilf doch" ist aber natürlich an Gott gerichtet. In diesem Sinn kann auch die Lesart der Apostellehre verstanden werden: τῷ ϑεῷ Δαβὶδ anstatt τῷ υἱῷ Δαβὶδ bei Mt. Wie dem auch sei — auch die Bitte an den Messias, zu helfen, wäre noch grundverschieden von einem Gebet an ihn. In dem εὐλογημένος liegt Huldigung und Segenswunsch für den von Gott gesandten

1) Dalman übersetzt mit: הוֹשַׁע נָא בָּרוּךְ הַבָּא בְּשֵׁם יְהוָֹה.

„König“, sicher aber keine Ehrenbezeugung, wie sie sonst nur Gott zukommt. Dalman (S. 182) macht mit Recht darauf aufmerksam, dass der Einzug Jesu in Jerusalem bei seinem Prozess gar nicht zur Sprache gekommen ist. Für viele handelte es sich überhaupt nur um einen freudigen Willkomm für den grossen Propheten. Jedoch haben die Jünger ihm sicher als dem Messias huldigen wollen. In keinem Fall aber kann von einer Anbetung oder göttlichen Ehrenerweisung gesprochen werden, die sich Jesus hier hätte gefallen lassen.

Nur als Ironie ist die Huldigung der Kriegsknechte vor dem Messiaskönig zu verstehen Mc. 15, 19: Τιθέντες τὰ γόνατα προσεκύνουν αὐτῷ (vgl. Mt. 27, 29: γονυπετήσαντες ἔμπροσθεν αὐτοῦ ἐνέπαιξαν αὐτῷ).

3. Zuletzt sind Stellen zu nennen, nach welchen die Jünger unter dem Eindruck einer ausserordentlichen Machtwirkung Jesu vor ihm niederfielen in einem unbestimmten, mit Furcht gemischten Gefühl der Scheu vor dem Gewaltigen, der in Gottes Kraft und Geist hier vor ihnen stand. Hierher gehören zunächst drei Stellen, wo unsere Berichte ausdrücklich von einem προσκυνεῖν oder προσπίπτειν sprechen, nämlich Lc. 5, 8 nach dem reichen Fischzug:

> Ἰδὼν δὲ Σίμων Πέτρος προσέπεσε τοῖς γόνασι Ἰησοῦ λέγων· Ἔξελθε ἀπ' ἐμοῦ, ὅτι ἀνὴρ ἁμάρτωλός εἰμι, κύριε. θάμβος γὰρ περιέσχεν αὐτὸν καὶ πάντας τοὺς σὺν αὐτῷ ἐπὶ τῇ ἄγρᾳ τῶν ἰχθύων ᾗ συνέλαβον.

Mc. 5, 33 (= Lc. 8, 47) Ἡ δὲ γυνὴ φοβηθεῖσα καὶ τρέμουσα εἰδυῖα ὃ γέγονεν αὐτῇ ἦλθε καὶ προσέπεσεν αὐτῷ καὶ εἶπεν αὐτῷ πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν.

Mt. 14, 33 nach der Stillung des Sturms: Οἱ δὲ ἐν τῷ πλοίῳ προσεκύνησαν αὐτῷ λέγοντες· Ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς εἶ·

Auch hier kommen wir nicht hinaus über die Huldigung vor dem Herrn, dem Gott solche Macht gegeben. Eine Anbetung im eigentlichen Sinn liegt nicht vor. Will man sie in Mt. 14, 33 durchaus hineinlegen, dann muss freilich auch das Bekenntnis zur Gottessohnschaft metaphysisch gefasst werden. Eine solche Auffassung dieser nur bei Mt. berichteten Huldigung würde nicht mehr als geschichtlich gelten können. — Es sind aber hier endlich noch die Stellen namhaft zu machen, wo von einer Geberde der Huldigung, z. B. einem Niederfallen nichts berichtet und doch in Worten dem Herrn gehuldigt wird in einem ganz unter dem Ein-

druck seiner göttlichen Hoheit stehenden Gefühl. In solcher Empfindung bitten ihn z. B. die Gadarener, ihr Gebiet zu verlassen (Mt. 8, 34). Die Dämonischen Mc. 3, 11 rufen ihm zu: σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, worauf er sie bedroht, ihn nicht offenbar zu machen. Nach der Erweckung des Jünglings von Nain heisst es Lc. 7, 16: ἔλαβε δὲ φόβος ἅπαντας καὶ ἐδόξαζον τὸν θεὸν λέγοντες ὅτι προφήτης μέγας ἠγέρθη ἐν ἡμῖν καὶ ὅτι ἐπεσκέψατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ. Gerade diese Stelle (auch Mt. 9, 8) zeigt, dass man bei aller Huldigung, die man Jesus entgegenbrachte, doch immer Gott die höchste Ehre gab. Als Äusserung der Furcht vor dem Göttlichen, das ihnen in Jesu nahe kam, ist das Niederfallen der Jünger zu verstehen, das Mt. 17, 6 in der Verklärungsgeschichte berichtet wird (ἔπεσον ἐπὶ πρόσωπον αὐτῶν καὶ ἐφοβήθησαν σφόδρα). Geschichtlich ist freilich dieser Zusatz des Mt. ziemlich wertlos. Ebenfalls nur die Furcht bezeichnet der allein bei Joh. berichtete Zug, dass die Häscher in Gethsemane zu Boden fielen, als ihnen der Herr mit dem Bekenntnis „Ich bin's" entgegentrat (Joh. 18, 6). Geschichtlich ist das durchaus wahrscheinlich, aber diese unbestimmte Furcht vor der Hoheit Jesu hat nichts zu thun mit der ihm später erwiesenen Anbetung.

Die einzigen Stellen in den Evangelien, wo von solcher geredet werden kann, finden sich in den Erzählungen von den Erscheinungen des Auferstandenen, und doch gehen selbst diese nicht wesentlich über eine Huldigung vor dem wiedererkannten „Herrn" hinaus. Nur dadurch, dass der Herr als eine plötzliche Erscheinung aus der Himmelswelt vor ihnen steht, bekommt ihre Huldigung etwas Ausserordentliches. Nicht nur Furcht und Entsetzen vor der himmlischen Erscheinung, sondern auch tiefste Ehrfurcht vor seinem heiligen göttlichen Wesen beherrscht ihre Seele. So heisst es

Lc. 24, 5: ἐμφόβων δὲ γενομένων αὐτῶν (die Frauen bei der Erscheinung der Engel) καὶ κλινουσῶν τὸ πρόσωπον εἰς τὴν γῆν εἶπον (die Engel) πρὸς αὐτάς·

Mt. 28, 9: καὶ ἰδοὺ Ἰησοῦς ὑπήντησεν αὐταῖς λέγων· χαίρετε· αἱ δὲ προσελθοῦσαι ἐκράτησαν αὐτοῦ τοὺς πόδας καὶ προσεκύνησαν αὐτῷ. Τότε λέγει αὐταῖς ὁ Ἰησοῦς· Μὴ φοβεῖσθε κ. τ. λ.

Mt. 28, 17: καὶ ἰδόντες αὐτὸν προσεκύνησαν αὐτῷ.

Lc. 24, 52: καὶ αὐτοὶ προσκυνήσαντες αὐτὸν ὑπέστρεψαν.

Endlich muss, wenn auch von προσκυνεῖν nicht die Rede ist,

als anbetende Huldigung das Wort des Thomas verstanden werden. Joh. 20, 28: ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου.

Aber wie dies letztere, so gehört auch Lc. 24, 52 schon rein litterarisch einer viel späteren Zeit an, und keine der angegebenen Stellen steht in einem historisch zuverlässigen Kontext. Was die Evangelisten erzählen, führt kaum über eine Huldigung hinaus, wie sie auch dem irdischen Jesus bei ganz besonderer Veranlassung entgegengebracht worden wäre. Am allerwenigsten kann aus diesen Stellen ein Beweis dafür ermittelt werden, dass Jesus selbst Anbetung für sich in Anspruch genommen habe.

Es muss vielmehr nach allem Bisherigen als erwiesen gelten, dass Jesus nie und nirgends solche Ehre für sich verlangt hat. Ihm war es einzig darum zu thun, die Menschen hineinzubringen in ein kindliches Vertrauensverhältnis zu ihrem und seinem himmlischen Vater, und deshalb verlangte er Glauben auch für seine Person. Zu dem heiligen Gott lehrte er sie beten! Das sollte nicht mehr bestritten werden. Dass sehr frühe schon nach seiner Erhöhung das Gebet an Jesus Christus unter seinen Gläubigen üblich geworden ist, steht ebenfalls ausser Frage. Wie man dazu gekommen ist und in welcher Auffassung es geübt wurde, soll in den nächsten Kapiteln besprochen werden. Die dogmatische Frage, ob das Gebet an Jesus berechtigt ist oder nicht, gehört überhaupt nicht in diese geschichtliche Untersuchung. Nur soviel sei zur Vermeidung von Missverständnissen bemerkt, dass die Frage der Berechtigung des Gebets an Jesus noch nicht entschieden ist, wenn festgestellt wird, dass Jesus selbst nie etwas über solches Gebet gesagt hat. Die Ehre, die er sich nicht nahm, konnte ihm gegeben werden und ist ihm gegeben worden. Wie weit man darin über das hinausgegangen ist, was dem Sohn gebührt, und ob man dem Vater immer das gegeben, was der Sohn ihm gegeben wissen wollte, ist eine andere Frage. Dass das Gebet an den Sohn in einer Auffassung, welche die Ehre des Vaters nicht beeinträchtigt, auch ohne ausdrückliche Autorisation des Herrn selbst berechtigt sein kann, ist vom geschichtlichen Standpunkt aus nicht zu bestreiten.

---

Am Schluss unsrer ersten Untersuchung angelangt, stellen wir nun die Frage: Was ist das Neue und Wesentliche, das Jesus durch sein Wort und Vorbild als Richtschnur für das Gebetsleben den Christen hinterlassen hat? Giebt es wirklich eine selbständige

Eigentümlichkeit christlichen Gebetslebens sowohl für den einzelnen, wie für die Gesamtheit, so muss dieselbe doch am Beten des Herrn zu erkennen sein. Je höher diese normative Bedeutung des Gebetslebens Jesu eingeschätzt wird, desto paradoxer erscheint zunächst die Antwort: Jesus hat keine einzige Vorschrift gegeben, keinen festen Gebetstext gelehrt, keinen Kultus oder Ritus gestiftet, keine Gebräuche eingeführt. Auch über Gebetszeiten, Gebetsformen oder heilige Orte hat er keine Bestimmung hinterlassen. Die einzige scheinbare Ausnahme, das Vaterunser, ist weder seinen einzelnen Bestandteilen nach ganz neu, noch hat es der Herr als abgeschlossene Gebetsformel gelehrt. Was der Herr den Seinen hinterliess, war am wenigsten auf diesem Gebiet etwas in Regeln Abgegrenztes oder Statutarisches — es war ein neuer Gebetsgeist, wie Paulus Röm. 8, 15 sagt, ein πνεῦμα υἱοθεσίας ἐν ᾧ κράζομεν Ἀββᾶ ὁ πατήρ. Diesen Kindesgeist, der da bittet wie Kinder ihren Vater bitten, hat der Heiland uns gegeben. Zuversichtliches, unverlierbares Vertrauen, Demut, Geduld, Liebe, Unterordnung, Wahrhaftigkeit und Selbstlosigkeit, richtige Wertschätzung der Dinge, Ewigkeitssinn, Bruderliebe und Feindesliebe, alles, was uns der Herr in seinem Vorbild oder seinem Mahnwort vorhält, ist in diesem Kindesgeist beschlossen. Und weil nur Er uns diesen Geist geben und erhalten kann, so ist auch alles christliche Beten an ihn gebunden und geschieht unter Berufung auf ihn. Nirgends aber kann man sich für eine einzelne Gebetsform, einen Gebetsgebrauch oder eine bestimmte Vorschrift mit dem Anspruch auf ewige Allgemeingültigkeit in konkreter Gestalt auf den Herrn berufen. Darum ist der neue Gebetsgeist für Christen doch eine Realität. Er kann freilich als wirkliches Leben nur gespürt und erfahren werden von denen, die etwas davon haben, und unser Leben geht darüber hin, ohne dass wir es ganz lernen, so zu beten, wie Jesus betete. Hüten wir uns nur davor, zu denken, dass wir beten wie er, wenn wir seine Worte mit einer gewissen Gefühlswärme nachsprechen. Hüten wir uns auch, die Einseitigkeiten und Schwächen unseres eigenen Gebetslebens durch die Autorität dieses oder jenes Herrenwortes decken zu wollen. Sobald wir die Mahnworte und Verheissungen des Herrn wie ein Gesetz handhaben, sind wir gerade auf diesem Gebiet weit von der Wahrheit ab. Nirgends kommt es so sehr darauf an, den Geist nicht wie Buchstaben zu behandeln. Dieser neue Gebetsgeist ist vielmehr fähig, nach Form, Zeit, Ort und Person sehr verschiedene Lebensgestalt zu gewinnen. Er schafft

sich den Körper immer wieder neu im individuellen Leben ebensowohl als im Gemeinschaftsleben. Jesus selbst blieb durchaus bei der Art seines Volkes. Aber was er vom Beten gesagt hat, passt auf alle Menschen und alle Arten von Gemeinschaft. Der neue Gebetsgeist, den der Herr gelehrt, sollte und konnte auch neue Lebensformen schaffen. Jesus hat durch sein Beispiel die Richtschnur gegeben und gewisse Grenzen gezogen, über welche sich niemand wagen darf, der in seinem Geist und Namen beten will. Doch ist es mit diesen Grenzen gerade auf diesem innerlichen, heiligen Gebiet eine so feine Sache, es kommt so viel auf die Ausbildung eines christlichen Taktgefühls an, dass wir uns nicht wundern können, dass diese Grenzen schon von den ersten Anfängen an überschritten worden sind. Es hat weder bei Einzelnen noch in Gemeinschaften je ein Gebetsleben gegeben, das sich den neuen Gebetsgeist Jesu Christi ganz und rein angeeignet hätte. Und doch hat der Kindesgeist in der Kirche immer wieder neue Kraft gewonnen und die Zahl derer, die im Geist und in der Wahrheit zum Vater im Himmel beten, ist thatsächlich immer grösser geworden.

Für unsere weitere Untersuchung stellt sich uns also die doppelte Aufgabe: die Veränderungen, Vergröberungen und Abschwächungen, die das Gebetsleben der Christen im Vergleich zu dem ihres Herrn erfahren hat, nachzuweisen, gleichzeitig aber auch die Wirkungen des neuen Gebetsgeistes unter den Menschen aufzuzeigen und zu schildern, wie er sich ihm eigentümliche Lebensformen schuf und trotz aller menschlichen Verirrungen in der Christenheit auf die Dauer sieghaft erwies.

---

Zweites Kapitel.

# Das Beten des Apostels Paulus.

## A. Die Bedeutung und Entstehung eines christlichen Gebetslebens bei Paulus.

### 1. Die ersten Anfänge christlichen Betens.

Haben wir im vorstehenden die Art des neuen Gebetsgeistes Jesu Christi richtig charakterisiert, so ist es ungemein schwierig, der ersten Wirksamkeit dieses Geistes nachzuspüren. Eben weil bei Jesus selbst alles Geist und Leben war, trat die besondere Eigentümlichkeit dieses Geistes und Lebens erst allmählich klar in das Bewusstsein derer, die bereits unter seinem Einfluss standen. Zuerst musste das Neue im Innern einzelner Persönlichkeiten Gestalt gewinnen, ehe es charakteristisch nach aussen treten und neue Lebensformen auch für die Gemeinschaft schaffen konnte. Gerade im lebendigen Herzensverkehr mit Gott machte sich der Einfluss Jesu Christi zunächst im Verborgenen geltend, dann erst in der Gemeinschaft und zuletzt in neuen Gebetsformen. Die Jünger fühlten sich anfangs durchaus noch als Glieder der jüdischen Kultusgemeinschaft. Innerhalb derselben hatten sie freilich ihre eigenen, ganz durch Jesus bestimmten Erfahrungen, ein durch ihn bestimmtes Leben mit Gott und die Augen- und Ohrenzeugenschaft der grossen Thaten Gottes. Das musste ihren persönlichen Gebeten auch einen andern Inhalt und Ton geben. Aber diese Einwirkung war noch nicht gleichmässig stark und änderte noch nichts an den altgewohnten Formen. Selbst wenn wir zuverlässigere und zahlreichere Berichte über das Leben der jerusalemischen Urgemeinde besässen, als wir wirklich besitzen, so würden wir in den religiösen Lebensäusserungen noch wenig spezifisch Christliches

finden. Am wenigsten dürften wir spezifisch christliche Kultusformen erwarten. Die religiösen Sitten blieben die altgewohnten. Aber auch die ganze Stimmung und Haltung des Menschen, die religiöse Gedankenwelt blieb die gleiche. Nur an dem einen wesentlichen Punkt war sie geändert: sie warteten nicht mehr auf einen noch unbekannten Messias, sondern sie glaubten und wussten, dass Jesus, ihr Meister, dieser Messias sei, in dem alle Weissagungen der Propheten und alle darauf gesetzten Hoffnungen sich erfüllten, den die Obersten des Volkes zwar gekreuzigt, den Gott aber auferweckt habe von den Toten. Dieser Glaube erfüllte ihre ganze Seele und musste auch zum Ausdruck kommen in dem persönlichen und in dem gemeinsamen Gebetsleben. Ersteres entzieht sich unserer Kenntnis. Für letzteres darf in gewissen Grundzügen das Act. 4, 24 ff. aufgezeichnete Gebet als charakteristisch gelten. In der vorliegenden Gestalt dürfte es allerdings die Komposition späterer Zeit sein, nicht nur wegen des Textzusammenhangs, in dem es vorkommt, sondern auch wegen des starken Hervortretens der Reflexion. Dennoch ist die Stimmung der jerusalemischen Gemeinde mit richtigem Takte wiedergegeben in dem Hinweis auf die Erfüllung aller Weissagung gerade durch die Hand der Feinde des von Gott gesalbten Knechtes Jesus, und in der Bitte um Freudigkeit zur Verkündigung, um Wunder und Zeichen, die geschehen sollten durch den Namen Jesu Christi. Diesen Lobpreis der grossen Thaten Gottes und die Bitte um siegreichen Fortgang der Sache des Herrn dürfen wir aus der Natur der Sache heraus als wesentliche Merkmale aller christlichen Gebete der ersten Gemeinde ansehen.

Aus den synoptischen Evangelien und dem Sprachgebrauch bei Paulus darf geschlossen werden, dass die Gebetsanrede „Vater“ oder „unser Vater“, ja vielleicht auch die Bitten des Vaterunsers schon in der ältesten Gemeinde feste Gebetsform wurden. Nach 1. Cor. 16, 22; Apok. 22, 20 (vgl. auch Διδ. 10, 6) lässt sich auch vermuten, dass der kurze Gebetsruf מרנא תא = κύριε ἡμῶν ἔρχου sehr alt ist. Denn dass die Bitte um das recht baldige Wiederkommen des Herrn allen, die sich zu ihm bekannten, eine dringende und wichtige war, kann als sicher gelten. Grade diese Bitte konnte man leicht an den erhöhten Herrn selbst richten, und so mag dieses Gebet das älteste an Jesus selbst gerichtete gewesen sein. Mehr lässt sich vorerst über diese ersten Anfänge christlichen Betens nicht sagen.

## 2. Die Bedeutung des Paulus für die Entwicklung des christlichen Gebets.

Wir gehen daher sofort dazu über, das persönliche Gebetsleben des Apostels Paulus zu untersuchen, soweit uns durch seine zahlreichen Briefe ein Einblick in dasselbe gewährt wird. Seine Persönlichkeit hat die weittragendste Bedeutung gehabt für die Entwicklung christlichen Lebens in den ältesten Gemeinden. Er ist auch der erste gewesen, der unter dem Einfluss des Geistes Jesu Christi kraftvoll die alten Schranken durchbrochen und ein ganz eigentümlich christlich bestimmtes Leben geführt und eigentümlich christlich bestimmte Gemeinschaftsformen für das religiöse Leben gefunden hat. Nicht etwa nur in der Stellung zum Gesetz, sondern in allen Fragen des religiösen Lebens hat Paulus das eigentliche Wesen des Christentums erfasst und das, was Jesus den Menschen sein und bringen wollte, zum Mittelpunkt auch seines Lebens gemacht. Während die Urapostel noch sozusagen von einer Einzelheit, von einer Teilwahrheit des Christentums lebten, die sie nicht frei machte von den Fesseln der Überlieferung, lebte Paulus in der Centralwahrheit, der durch Jesus vermittelten und verbürgten Gotteskindschaft. Für den Messiasglauben der Jünger war der Tod des Herrn nur wie ein die Entwicklung aufhaltendes und störendes Einzelereignis und die Auferstehung die Wiederaufhebung dieser Störung. Paulus dagegen erfasste und verstand die in diesen Ereignissen vollzogene Änderung der Weltlage, er begriff die dadurch für alle Menschen neu geschaffene geschichtliche Situation. Für ihn wurde Himmel und Erde, Vergangenheit und Zukunft, die eigene Welt und die ganze grosse Gotteswelt anders durch diese Ereignisse. Durch diese centrale Erfassung des Wesens und der Bedeutung der Person Christi griff er der Entwicklung für Jahrhunderte voraus.

So sehr er dabei alle Mitchristen seiner Zeit überragte, darf sein persönliches christliches Leben doch als ein Beispiel dafür gelten, wie im ersten Jahrhundert Jesu Christi Geist und Leben Gestalt gewann in kraftvollen religiösen Persönlichkeiten. In ihm erwacht das neue Leben der Gotteskindschaft zu klarem, sich deutlich von allem andern unterscheidenden Selbstbewusstsein. In vielem einzelnen, was wir erst bei Paulus deutlich erkennen, mag der Geist Jesu freilich auch in andern schon ähnliches gewirkt haben, ganz unabhängig von Paulus. Von eigentümlich durch

Christus bestimmtem inneren Leben ist zweifellos vor ihm und ausser ihm etwas dagewesen. Aber in der Person des Paulus bekam dann alles erst Charakter und Gestalt und gerade das spezifisch Neue, das durch Christus Bestimmte, rückte in den Mittelpunkt, wurde das Person bildende, Leben schaffende und geschichtlich produktive Moment. Das Gebetsleben des Paulus darf uns daher auch als typisch gelten für das Gebetsleben derer, die sich in ihrem religiösen Leben grundsätzlich durch Christus bestimmt wussten, und dasselbe hat zweifellos einen massgebenden Einfluss ausgeübt bei der allmählichen Ausgestaltung fester gemeinschaftlicher christlicher Gebetsformen. Freilich darf diese typische Bedeutung des paulinischen Christentums und seiner Lebensäusserungen nie so gefasst werden, dass alle einzelnen bei ihm beobachteten Charakterzüge generalisiert und auch bei andern Christen seiner Zeit in gleicher Art oder Stärke vorausgesetzt werden dürften. Dennoch bleiben wesentliche Eigentümlichkeiten im christlichen Leben zumal der ersten Generationen konstant, die zum ersten Mal bei Paulus hervortraten. Und wenn gerade diese wesentlichsten Kundgebungen des innern Lebens, wie es sich im Verkehr mit Gott äussert, die durch Christus bestimmten sind, wenn wir grade hier die deutlichste und lebendigste Nachwirkung des Gebetsgeistes finden, den wir aus den Evangelien kennen lernten, dann ist die Brücke gefunden, die uns von dem Herrn selbst zu dem innern Leben der christlichen Kirche hinüberführt. Freilich ist die geistige Verbindung nur für eine Persönlichkeit zunächst hergestellt und auch da nur sehr approximativ. Aber, weil diese Persönlichkeit durch Gottes Vorsehung für uns im hellen Licht der Geschichte steht und eine typische Bedeutung für ihr Zeitalter hat, ist durch sie doch die Kluft überbrückt, die bei einer mehr äusserlichen Prüfung zwischen dem Herrn selbst und seiner Kirche besteht.

Es handelt sich also für uns in diesem Kapitel nicht nur um die Charakteristik des Gebetslebens einer einzelnen Persönlichkeit, sondern vielmehr darum, an einem für jene Zeit typischen Beispiele zu zeigen, wie das Gebetsleben Jesu Christi seinem innersten Wesen nach das eigentümlich christliche Gebetsleben schuf und bestimmte. So erst ist dann die Entstehung und Entwicklung des christlichen Gemeindegebets zu verstehen. Freilich ist die Einsicht, dass das Einfache und Wesentliche in dem eigentümlichen religiösen Leben des Paulus in dem Geiste Jesu Christi, wie wir ihn aus den Evangelien kennen, seinen Ursprung hat, immer wieder

erschwert durch die sehr stark individuelle Ausprägung, die Paulus dem Christentum gab. So sicher er die Grundwahrheit erfasste und in den Mittelpunkt stellte, so einseitig und stark wirkte doch seine persönliche Individualität ein auf die Ausgestaltung und Formgebung. Sein persönliches Temperament, die Art seiner Bekehrung, seine rabbinische Bildung, die Gegensätze, mit denen er zu kämpfen hatte — alles übte einen Einfluss auf die Ausbildung seiner religiösen Gedankenwelt, aber auch auf Art und Beschaffenheit seines Gefühlslebens. Alle die daraus entstehenden persönlichen Eigentümlichkeiten sind so sehr mit dem aus Christus stammenden Geist und Leben verwachsen, dass letzteres nur in einer Art von künstlicher Abstraktion aus dem Ganzen herausgestellt werden kann. Paulus selbst hat ja am wenigsten sein Individuell-Persönliches und das typisch oder normativ Christliche von einander deutlich unterscheiden können. Der Historiker muss aber diesen Unterschied zu machen versuchen, wenn er die geistige Entwicklung verstehen will. Am stärksten tritt der individuelle Anteil hervor im Detail der religiösen Gedankenbildung, zumal in der temperamentvollen Polemik. Dagegen stellt das Centrale und Typisch-Normative in seiner grössten Reinheit sich dar in den unmittelbaren, wenig reflektierten Äusserungen oder da, wo sich die Gedankenentwicklung erhebt zu einer prophetischen Verkündigung des Grössten und Höchsten, zu einer lebendigen Aussprache des Innersten und Heiligsten. Um solche Stellen handelt es sich meist beim Gegenstand unsrer Untersuchung. Denn wo Paulus des Gebetes nur Erwähnung thut, geschieht es in theologisch uninteressierter, einfacher Weise; wo aber seine Ausführungen selbst zur Anrufung Gottes werden, verbindet sich damit eine Erhebung des Gefühls, die das Höchste zum Ausdruck kommen lässt. Deshalb tritt grade in seinem Gebetsleben der Geist und das Leben Jesu Christi, das in ihm mächtig geworden war, verhältnismässig rein hervor.

Nur in *einem* wesentlichen Punkte unterscheidet sich das Gebetsleben des Paulus von dem des Herrn. Jesus hatte es immer nur unmittelbar mit dem Vater im Himmel zu thun, bei Paulus ist *jeder* Verkehr mit Gott ganz und gar durch Jesus Christus vermittelt. Die Art der Vermittlung ist bestimmt durch das religiöse Grunderlebnis des Paulus, die Erscheinung bei Damaskus. Hier liegt eine rein persönliche Modifikation des Typisch-Christlichen im Gebetsleben des Paulus, welche die weittragendsten Folgen gehabt hat. Er kannte Jesus nach dem Fleisch nicht, sondern er

kannte nur den himmlischen Christus, der sich ihm geoffenbart hatte. Dies bestimmte massgebend seine religiöse Auffassung, sein ganzes Verhältnis zu Gott und damit auch sein Gebetsleben. Diese individuell gefärbte religiöse Grundstimmung charakterisiert die Stufe, auf welcher wir das christliche Gebet bei Paulus finden, viel massgebender, als irgendwelche rabbinische oder heidnische Theologumena. Wir können daher unsre Untersuchung über das Gebetsleben des Paulus nur damit beginnen, dass wir sein Verhältnis zu Gott und Christus aus dem Bekehrungserlebnis heraus zu verstehen suchen.

### 3. Entstehung des christlichen Gebetslebens des Paulus durch die Offenbarung bei Damaskus.

"Ὅτε δὲ εὐδόκησεν ὁ ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρός μου καὶ καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί, ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσι — mit diesen Worten (Gal. 1, 15) charakterisiert Paulus selbst den galatischen Christen das gewaltige Erlebnis, in dem er den Anfang seines Christenstandes und seines Apostolats erblickt. Es war eine That Gottes selbst, durch welche dieser seinen Sohn in ihm offenbarte. Er offenbarte ihm den Sohn als den lebendigen, den Christus, den der Vater von den Toten auferweckt (Gal. 1, 1). Die Erscheinung des Herrn gab dem Paulus die Gewissheit, dass der Herr nicht im Tode geblieben sei, sondern lebe und sitze zur rechten Hand Gottes (Röm. 8, 34). Den, welchen er verfolgt hatte, erkannte er nun als den Messias, als den Sohn Gottes, als den himmlischen Herrn. Ihm unterwarf er sich und stellte nun sein ganzes Leben in seinen Dienst.

Die Art dieses Offenbarungsvorgangs wird nie ganz klar erkannt werden können, da Paulus sie nicht näher charakterisiert und die Berichte der Apostelgeschichte selbst nicht mehr auf einer klaren Vorstellung von dem wirklichen Hergang beruhen. Der Versuch, den Vorgang als eine Vision zu begreifen, welche den notwendigen Abschluss eines geradlinig verlaufenden innern Prozesses bildete,[1]) wird immer an der einen Thatsache scheitern, dass Paulus selbst von dieser allmählichen psychologischen Vorbereitung nie etwas verrät, sondern immer eine Offenbarungsthat Gottes und eine

1) Vgl. Holsten, Zum Evangelium des Paulus und des Petrus, Rostock 1867.

wirkliche Erscheinung des lebendigen Herrn selbst bezeugt. Mag man daher auch eine psychologische Vorbereitung im Innern des Paulus vermuten, immer bleibt ein Punkt übrig, der nicht ohne ein wirkliches Eingreifen Gottes verstanden werden kann. Es gilt hier dasselbe, was Joh. Müller kürzlich von der Entstehung des persönlichen Christentums in der apostolischen Zeit überhaupt gesagt hat: „Ohne reale Wirkung Gottes in den Menschen war also der Glaube psychologisch unmöglich.“ [1]) Uns kann diese Frage nach der Entstehung des christlichen Glaubens in der Seele des Paulus nur insoweit interessieren, als wir festzustellen haben, dass ohne die Offenbarung Jesu als des lebendigen Herrn durch eine reale Machtwirkung Gottes die völlige Umwandlung des Verfolgers in einen Apostel nicht zu verstehen wäre. Andererseits ist mit einer rein supranaturalistisch-sinnlichen Auffassung dieser Offenbarung der Verzicht auf jede geschichtliche Auffassung ausgesprochen. Einem solchen Verzicht gegenüber ist an dem vollen Recht einer historisch-psychologischen Untersuchung festzuhalten. Dieselbe kann, soweit unsere Quellen zureichen, die psychologischen Verbindungen und die mutmasslichen innern Vorgänge nachweisen, die das schöpferische Eingreifen Gottes vorbereiteten oder als Folgen desselben in Erscheinung traten. Diese der psychologisch-historischen Untersuchung zugängliche Seite der Sache ist aber darum nicht die wirklichere und wesentlichere, weil sie für uns die näherliegende und erkennbare ist. Die Überzeugung des Paulus, dass Gott seinen Sohn als den von den Toten auferweckten Messias und Herrn ihm selbst geoffenbart, behält daher für den Christen unter allen Umständen den Charakter nicht nur subjektiver, sondern objektiver Wahrheit — selbst wenn die historisch-psychologische Untersuchung einen visionären, mit einer Erregung des Nervenlebens verbundenen Vorgang zu konstatieren hätte. Bei dem Detail dieser durchaus berechtigten historischen Analyse der Bekehrung des Paulus brauchen wir nicht zu verweilen. Dagegen muss die Wirklichkeit dieser von Gott gegebenen Offenbarung für uns das grösste Interesse haben, denn die Annahme, dass hier in diesem wesentlichen Punkte eine Selbsttäuschung des Apostels vorgelegen habe, würde nicht nur dem klaren Bewusstsein des Apostels widersprechen, sondern würde sein ganzes Gebetsleben auf eine Illusion zurückführen. Da aber

1) Vgl. überhaupt die vorzüglichen Ausführungen Joh. Müllers über die dem Erfolge des Evangeliums zu Grunde liegende Wirkung (Das persönliche Christentum der paulinischen Gemeinden, Leipzig 1898 p. 178 ff.).

sein christliches Gebetsleben von massgebendem Einfluss gewesen ist auf das Gebetsleben der christlichen Kirche, so wäre die Illusion des Paulus zu einer Täuschung der ganzen christlichen Kirche geworden. Davon kann für einen Christen keine Rede sein.

Gehen wir also von der objektiven Realität der dem Paulus zu teil gewordenen Offenbarung Jesu Christi aus, jede nähere Bestimmung anderweitiger historischer Untersuchung überlassend, — so stellt sich uns die Frage: Wie hat sich thatsächlich für Paulus infolge dieser Offenbarung sein Verhältnis zu dem Gott seiner Väter und damit auch sein Gebetsleben gestaltet? Denn dass hierin eine völlige Umwandlung stattgefunden hat, von dem Augenblick seiner Bekehrung an, kann vernünftigerweise nicht bezweifelt werden.

Es wäre gerade auf diesem innerlichen Gebiet vermessen, den Prozess der seelischen Umwandlung und damit des Gebetslebens beschreiben zu wollen. Wir können nur das Gebetsleben des Apostels beschreiben, wie wir es in seinen Briefen entwickelt finden. Wenn wir aber dies entwickelte christliche Bewusstsein vergleichen mit dem, was wir für die Zeit seines vorchristlichen Lebens vorauszusetzen haben, so haben wir nicht so sehr auf die Stellung zum Gesetz und die Fragen der Heilsgewissheit zu achten, als vielmehr auf die Wandlung der Gottesvorstellung und der innern religiösen Beziehung, welche durch die Offenbarung Jesu Christi, des himmlischen Herrn, eintrat. Wir werden sehen, wie von diesem einen Punkte aus das ganze Gebetsleben einen reichern und weitern Inhalt, eine allseitigere Bedeutung gewinnt. Die grundlegende Thatsache aber, deren Vergewisserung das ganze innere Leben des Paulus umwandelte, war die: der heilige, gerechte Gott, der Gott Israels hatte den verheissenen Messias wirklich gesandt und ihn durch die Auferweckung als Sohn Gottes legitimiert. Damit war auch die Heilsnotwendigkeit seines Todes erwiesen und die Erhöhung zur Rechten Gottes gewiss, seine Wiederkunft zum messianischen Gericht und zur Vollendung des Gottesreichs in sichere Aussicht gestellt. Dieser Christus war der Jesus, der Gekreuzigte, den die Jünger des Herrn schon als ihren κύριος verehrten. Als himmlischer κύριος hatte er sich dem Paulus selbst offenbart und die ganz persönliche Beziehung zu ihm wurde die Grundlage seines inneren Lebens.[1])

1) Vgl. 1. Thess. 1, 9 ff.; 1. Cor. 8, 6; Gal. 1, 1; Röm. 1, 4; Gal. 3, 1; 1. Cor. 15, 3 ff.; Röm. 14, 9; Phil. 2, 5 ff.; Röm. 8, 34; 2. Cor. 5, 19 ff.; Röm.



## B. Die wesentlichen Eigentümlichkeiten der Gebete des Paulus.

### 1. Die Gebetsanrede.[1])

Die religiöse Lebensbeziehung zu Gott trat durch die Offenbarung Jesu Christi in eine unlösliche Verbindung mit der persönlichen Lebensbeziehung zu dem geoffenbarten Herrn. Ja, es gewinnt an einzelnen Stellen fast den Anschein, als ob der innere Verkehr mit Christus überhaupt an die Stelle des Verkehrs des Herzens mit Gott trat oder als ob für Paulus neben die Anbetung Gottes die Anbetung Jesu Christi als Kultus eines zweiten Gottes getreten wäre. Damit wäre eine wesentliche Abweichung von dem Gebetsgeist Jesu Christi gegeben und Paulus müsste verantwortlich gemacht werden für eine entschiedene Verfälschung des von Jesu gelehrten Betens im Geist und in der Wahrheit. Die Frage: mit wem hat es Paulus in seinem Gebetsverkehr zu thun und welche Bedeutung hat die persönliche Beziehung zu Jesus Christus in seinem Gebetsleben? — ist daher vor allem zu beantworten.

#### a) Das Beten zu Gott, dem Vater.

Zu diesem Zwecke müssen wir uns zuerst in Erinnerung rufen, dass es sich für Paulus nicht um eine Neuoffenbarung Gottes handelte wie bei denen, welchen er später das Evangelium verkündete, sondern um eine Offenbarung des von Gott in die Welt gesandten, gekreuzigten, auferstandenen und zum himmlischen Throngenossen erhobenen Christus. Durch ihn änderten sich wohl die Beziehungen und das Verhältnis zu Gott, nicht aber das göttliche Objekt dieser Beziehungen selbst. Müssen wir uns Paulus doch auch vor seiner Bekehrung als einen besonders frommen Mann vorstellen, der sich gewiss nicht nur mit dem Ableiern vorgeschriebener Tages-

---

14, 10; 1. Cor. 11, 32 und andere grundlegende Stellen; siehe auch Joh. Müller, a. a. O. p. 79 ff.

1) Vgl. Alfred Seeberg, Die Anbetung des „Herrn" bei Paulus, Riga 1891. P. Christ, Die Lehre vom Gebet nach dem Neuen Testament, Leiden 1886, S. 28 ff. Th. Zahn, Die Anbetung Jesu Christi im Zeitalter der Apostel, in „Skizzen aus dem Leben der alten Kirche" S. 271 ff. Chapuis, Die Anbetung Christi in der Zeitschr. f. Theol. u. Kirche VII, 1897 p. 28 ff. Loofs in PRE.³, Bd. 4, Art. Christologie p. 21.



gebete begnügte, sondern ehrlichen Herzens mit Gott im Gebetsverkehr gestanden hat. Paulus blieb also trotz aller Veränderung seiner eigenen inneren Stellung für sein Gebetsleben in einer Kontinuität mit seiner Vergangenheit; er betete nach wie vor zu dem Gott seiner Jugend, der ihn ausgesondert ἐκ κοιλίας μητρός, zu dem Gott seines Volkes (Röm. 10, 1 und 11, 1), dessen Sohn ein διάκονος περιτομῆς geworden ist εἰς τὸ βεβαιῶσαι τὰς ἐπαγγελίας τῶν πατέρων (Röm. 15, 8). Dieser eine, lebendige wahre Gott, der Gott seiner Väter ist es ja, von dem alles Heil ausgeht und dem zuletzt auch der Sohn unterworfen ist (1 Cor. 15, 28). Dass sich an diesen Gott der Väter Bitte, Lob und Dank in allen Gebeten richtet, ist dem Apostel ganz selbstverständlich. Die bei weitem grösste Zahl der Stellen, an denen Paulus überhaupt vom Beten redet, lässt gar keinen Zweifel darüber, dass dieser eine Gott, der Allmächtige, der durch das Gebet angeredete ist, an einzelnen Stellen sogar, ohne dass auf Christus überhaupt Bezug genommen wird.[1]) Letzteres ist allerdings verschwindende Ausnahme und wo Paulus selbst der Betende ist, fehlt im weiteren Zusammenhang irgend eine Beziehung auf Christus nie; der direkt Angebetete ist aber Gott, der Vater. Es war für das religiöse Bewusstsein des Paulus in völliger Übereinstimmung mit seiner Vergangenheit selbstverständliche Voraussetzung, dass nur an diesen einen Gott, den Gott seiner Väter, alle Gebete zu richten seien. Der streng monotheistische Charakter des paulinischen Gottesglaubens ist nicht nur durch einzelne Äusserungen des Apostels ausdrücklich bezeugt,[2]) sondern bewährt sich auch in seiner gesamten Auffassung. Das Bekenntnis: ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα (Röm. 11, 36) spricht wirklich ein in seiner gesamten Heilsauffassung durchgeführtes Prinzip aus, und diese streng monotheistische Denkweise war ihm niemals neu geoffenbart, sondern angeboren und anerzogen; sie blieb ihm unverändert auch in seinem Christentum.

Diese Kontinuität seines Gottesbewusstseins kann aber natürlich nicht so verstanden werden, als ob sich in der Gottesvorstellung des Apostels, in der Beziehung zu diesem Einen nie etwas geändert hätte. Diese Beziehung ist vielmehr völlig umgewandelt,

1) Röm. 1, 21; 6, 17 (χάρις τῷ θεῷ); 10, 1; 1. Cor. 14, 25; 2. Cor. 8, 16; 9, 15; 13, 7; Phil. 1, 3; 4, 6; 4, 20; 1. Thess. 1, 2; 2, 13; 3, 9; 2. Thess. 1, 3; ausserdem bei der Anrufung Gottes als Zeugen: Röm. 1, 9; 2. Cor. 1, 23 und Phil. 1, 8; 1. Thess. 2, 5. 10.

2) Röm. 3, 30; 1. Cor. 8, 4. 5; Eph. 4, 6.

seitdem Gott ihm den Sohn geoffenbart hat. Früher war es das Verhältnis eines Knechts zum Herrn voller Furcht und Zittern, jetzt ist es das Vertrauensverhältnis des Kindes zum Vater geworden (vgl. Römer 8, 15). Die Decke ist vom Antlitz genommen, so dass alle jetzt mit unverdecktem Antlitz die Herrlichkeit des Herrn schauen dürfen (2. Cor. 3, 12 ff.). Es besteht jetzt παρρησία, πεποίθησις, εἰρήνη, προσαγωγὴ πρὸς τὸν θεόν.[1]) Gott sandte seinen Sohn, damit wir die Sohnesstellung (υἱοθεσία) empfingen (Gal. 4, 5), und weil wir Söhne Gottes sind, sandte Gott den Geist seines Sohnes in unsre Herzen, der da ruft: Ἀββᾶ ὁ πατήρ (Gal. 4, 6; Röm. 8, 15). Das Bewusstsein, zu Gott, als zu dem Vater reden zu dürfen, war dem Apostel das Neue, das ihm erst durch die ihm zu teil gewordene Offenbarung geschenkt war. Diese fröhliche Gewissheit lag von nun an allem Beten des Apostels zu Grunde. Die Anrede: Ἀββᾶ ὁ πατήρ, die er im Stande der Furcht kaum gewagt hätte, wurde ihm die geläufige und natürliche. Paulus selbst beurteilt dies als eine Wirkung des Geistes Jesu Christi und nach allem, was wir im vorigen Kapitel erörtert haben, erkennen wir hier in der That den Gebetsgeist Jesu Christi wieder. Paulus weiss sich hierin ganz und gar von dem Herrn abhängig und nur als der Vater Jesu Christi ist Gott auch unser Vater; nur durch Christus haben wir diese Kindesstellung.

Wir sehen nun freilich nirgends, dass Paulus auf das Vorbild Jesu dabei zurückgeht. Nirgends beruft er sich z. B. darauf, dass Jesus seine Jünger also beten gelehrt oder dass Jesus selbst so zum himmlischen Vater gebetet habe. Die einzige Stelle, wo von einem fürbittenden Eintreten des Herrn für uns die Rede ist, bezieht sich auf den erhöhten Herrn (Röm. 8, 34). Es zeigt sich also hier wie überall das völlige Absehen des Apostels von den Einzelheiten des geschichtlichen Wirkens Jesu. Er hatte es immer nur mit dem himmlischen κύριος zu thun, der durch seine Auferstehung als Gottes Sohn legitimiert war. Durch den himmlischen Christus, nicht durch den Jesus, der auf Erden gelebt und gewirkt hatte, schien ihm der Zugang zu Gott dem Vater freigemacht. Durch seine Erniedrigung und seinen Tod hatte er Gottes Liebe uns verbürgt. Ein Rückgang auf die Lebensäusserungen oder die Gebete des irdischen Jesus war dem Apostel ganz entbehrlich. Ihm genügte die thatsächliche Erfahrung, dass der von Gott in

1) Eph. 3, 12; 2. Cor. 3, 4; Röm. 5, 1.

die Herzen gegebene Geist Jesu Christi solche Gewissheit der Gotteskindschaft gab, wie sie sich in dem Gebet Ἀββᾶ ὁ πατήρ äusserte.

Dabei ist nun aber nicht zu übersehen, dass Paulus jedenfalls solches Beten zum Vater bereits bei den Jüngern kennen lernte, die es von Jesus gelernt hatten. Er trat trotz aller Selbständigkeit seines christlichen Bewusstseins doch in die bereits bestehende Jüngergemeinschaft hinein. Der Christus, der sich ihm geoffenbart, war der Herr Jesus, an welchen „die um Petrus" die lebendigste persönliche Erinnerung hatten. Diese Jünger glaubten aber bereits auf Grund der ihnen selbst zu teil gewordenen Offenbarungen an den Auferstandenen, an den nun zur Rechten Gottes Erhöhten, ehe Paulus daran geglaubt hatte. So selbständig daher Paulus auch war — er war wohl stärker, als ihm das selbst bewusst war, von der geschichtlichen Wirksamkeit des Herrn Jesus abhängig. Wurde er selbst seiner Gotteskindschaft sich nur durch den Geist bewusst, so ist doch kein Zweifel, dass darin durch Vermittlung der ersten Jünger das mitwirkte, was die Jünger an dem Herrn selbst, zumal an seinem Leben gelernt und für immer in ihr Herz aufgenommen hatten. Musste das doch ein Eigentum ihrer Gemeinschaft werden, so dass jeder, der neu in sie hineintrat, bewusst oder unbewusst abhängig wurde von der ganzen geschichtlichen Wirksamkeit des Herrn. Es fehlt auch bei Paulus nicht ganz an der Bezugnahme auf einzelne Anordnungen des irdischen Jesus (1. Cor. 7, 10; 9, 14; 11, 23 ff.), und so darf die Bekanntschaft des Apostels mit dem Vaterunser auch, ohne dass sich dies litterarisch nachweisen lässt,[1]) als wahrscheinlich gelten.

Eine geschichtliche Verbindung zwischen dem Gebetsleben, wie es der Herr hier auf Erden führte, und dem Gebetsleben des Paulus besteht also thatsächlich in stärkerem Masse, als dies dem Apostel selbst bewusst war. Das kann freilich nur erschlossen werden aus der innern Verwandtschaft des hier wie dort thatsächlich vorhandenen Gebetsgeistes und der geschichtlich gesicherten persön-

1) Chase, a. a. O. p. 36 ff. findet ausser in Gal. 4, 6; Röm. 8, 15 noch Reminiscenzen an das Herrngebet in 1. Thess. 4, 8 (vgl. die 2. Bitte in der Form des Cod. D. bei Lc.); 1. Cor. 10, 12. 13 (πειρασμός, vgl. auch 1. Tim. 6, 9); 2. Thess. 3, 3 (φυλάξει ἀπὸ τοῦ πονηροῦ); Gal. 1, 4 (ὅπως ἐξέληται ἡμᾶς ἐκ τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστῶτος πονηροῦ); 2. Thess. 3, 2 (ἵνα ῥυσθῶμεν ἀπὸ τῶν ἀτόπων καὶ πονηρῶν ἀνθρώπων). Diese Anklänge sind sehr unsicherer Natur und würden jedenfalls nichts beweisen, wenn nicht die Bekanntschaft des Paulus mit dem Herrngebet aus andern Gründen wahrscheinlich wäre.

lichen Bekanntschaft des Paulus mit der ersten Gemeinde vor und nach seiner Bekehrung. Für das Bewusstsein des Apostels selbst war das kindliche Beten zum Vater eine Geistesgabe, die direkt von dem erhöhten Heiland den gläubigen Christen geschenkt wurde, ohne Reflexion auf das vorbildliche Gebetsleben des irdischen Jesus. Die Berechtigung zu solchem kindlichen Beten lag für ihn nicht in einer durch Jesus ausgesprochenen Ermächtigung, sondern wurde erfahren als ein Geschenk des Geistes an alle, welche mit Gott durch den Tod Jesu Christi versöhnt waren. Durch die religiöse Lebensbeziehung zu Christus, sein Wohnen in den Herzen, das auch als ein Einwohnen seines Geistes bezeichnet werden kann, werden die Christen inne, dass sie Gottes Kinder sind und deshalb ist ihr Gebet zum Vater eine Lebensäusserung dieses in ihnen wohnenden Gottesgeistes (vgl. Röm. 8, 10—17), des Geistes Jesu Christi (Gal. 4, 6).[1])

### b) Das Beten im Namen Jesu Christi.

Wir erkennen an diesen beiden grundlegenden Stellen von vornherein, wie seit dem Tage von Damaskus aller Verkehr des Paulus mit Gott in unlöslichem Zusammenhang steht mit seiner persönlichen Beziehung zu Jesus Christus. Es giebt von nun an kein Gebet mehr für Paulus ohne eine Beziehung auf Christus, denn der Gott, mit dem er im Gebet redet, ist zwar der alte Gott der Väter, der Schöpfer und Herr der Welt, aber die vertrauliche Anrede im Geist der Kindschaft richtet sich an den „Vater unsres Herrn Jesu Christi“. Die innige Lebensgemeinschaft, die zwischen Jesus Christus und seinem Vater einerseits und zwischen Jesus Christus und dem betenden Christen andererseits besteht, giebt dem Lobpreis, dem Dank, der Bitte erst die Berechtigung, den rechten

1) H. Gunkel (Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus, 2. Aufl., Göttingen 1899 p. 60 ff.) will den Ruf: Ἀββᾶ ὁ πατήρ als Ausruf des Geistes selbst, als ekstatisches Gebet verstehen. Dem scheint mir das allgemeine „κράζομεν“ (Röm. 8, 15) zu widersprechen, denn dieses setzt nicht ein einzelnes Vorkommen solcher Rufe des Geistes, sondern eine allgemeine Übung dieses Gebets voraus. Auch der sachliche Zusammenhang fordert hier die Beschreibung des ständigen, täglich sich bewährenden Kindesstandes, nicht einer einzelnen Geistesäusserung. Darin aber hat Gunkel recht, dass er den ganz supranaturalen Charakter dieser Geisteswirkung betont.

Inhalt und die rechte Freudigkeit. So verbindet sich denn bei weitem in den meisten Doxologien und Gebeten des Paulus mit der an Gott gerichteten Adresse irgend eine Wendung, in der auch die innere Beziehung auf Christus zum Ausdruck kommt.[1]) Es sind dies nur Variationen, die letztlich immer denselben Inhalt haben: die Lebensbeziehung des Christen zu Gott ist durch die Lebensbeziehung zu Christus bedingt und bestimmt. Das Gebet zum Vater unsres Herrn Jesu Christ, in Christo, durch Christus oder wie die Berufung auf den Heilsmittler sonst ausgedrückt sein mag, kann als der korrekteste und vollständigste Ausdruck für die religiöse Grundstimmung der Gebete des Apostels Paulus angesehen werden. Rechnet man noch die Stellen hinzu, wo zwar formell nur von einem Beten zu Gott die Rede ist, der Sache nach aber die gleiche Mitbeziehung auf Christus hinzuzudenken ist, so ist es bei weitem die Mehrzahl aller paulinischen Stellen, die überhaupt hierher gehören. Sie bezeugen sämtlich, dass Paulus seine Gebete an Gott richtet und die Beziehung auf Christus entweder die Berechtigung des Betenden zu solcher vertraulichen Anrede an den Allmächtigen legitimiert[2]) oder auf die Vermittlung des Gebetsverkehrs durch Christus hinweist.

---

1) In den Gebetswünschen, Doxologien oder bei Erwähnungen des Gebets kommt der Name Christi neben dem Namen Gottes in folgenden Verbindungsformen vor:

1. ὁ θεὸς oder ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν I. Χρ.: Röm. 15, 6; 2. Cor. 1, 3; 11, 31; Eph. 1, 3; 3, 14; Col. 1, 3; Eph. 1, 16.
2. τοῦ πατρὸς καὶ κυρίου I. Χρ.: Röm. 1, 7; 1. Cor. 1, 3; 2. Cor. 1, 2; Gal. 1, 3; Eph. 1, 2; Phil. 1, 2; 1. Thess. 1, 1; 2. Thess. 1, 2; 1. Thess. 3, 11; 2. Thess. 2, 16.
3. angefügt mit διά: Röm. 1, 8; 5, 1; 7, 25; 16, 27; 2. Cor. 1, 20; Eph. 2, 18; Col. 3, 17.
4. angefügt mit ἐν: Röm. 15, 17; 15, 30; 2. Cor. 2, 14; 3, 4; Eph. 3, 20; Phil. 1, 8. 9; 4, 6. 7; 1. Thess. 5, 17. 18.
5. ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυ. ἡμῶν I. Χρ.: Eph. 5, 20; Col. 3, 17; Phil. 2, 10.
6. durch andere Satzverbindungen: 1. Cor. 15, 57; Eph. 3, 14—17; Col. 1, 13; 1. Thess. 1, 2. 3; 2. Thess. 1, 11. 12; Col. 1, 9. 10; 2. Thess. 2, 13; Philem. 4. 5; Phil. 1, 19.

2) Die Berechtigung liegt entweder darin, dass Gott der Vater dessen ist, der für uns gestorben und auferstanden ist, oder dass durch (διά) Jesus uns das Heil zu teil wurde, für das wir danken (vgl. 2. Cor. 1, 20, wo Paulus selbst so erklärt), oder weil wir in (ἐν) der Lebensgemeinschaft Christi stehen, oder weil wir in seinem Namen, d. h. unter Berufung auf alles Heil, das in seinem Namen „κύριος“ oder „Χριστός“ liegt, beten. Eine Dankesbezeu-

### c) Das Beten zum „Herrn".

Es giebt nun aber auch einige Stellen, wo der Lobpreis oder das Gebet zweifellos an Jesus Christus gerichtet ist wie an eine göttliche Person, oder wo dies wenigstens als exegetisch möglich zugegeben werden muss. An allen diesen Stellen ist Christus als ὁ κύριος bezeichnet und deshalb ist zum richtigen Verständnis derselben eine kurze Erörterung über die Bedeutung dieses Namens notwendig, in dessen Anwendung Seeberg allein schon die Anbetung des göttlichen Christus findet.[1])

Nach den synoptischen Evangelien haben die Jünger Jesum schon während seines Erdenlebens „Herr" genannt, und diese Anrede ist an den meisten Stellen unserer griechischen Evangelien mit κύριος wiedergegeben. Dalman (Worte Jesu I p. 270) hat gezeigt, dass im Aramäischen diese Anrede nur mit dem Suffix zu denken ist, also מרנא oder מרי gelautet haben muss. Sie kann nur verstanden werden als ehrfurchtsvolle Bezeichnung des Lehrers seitens des Schülers. Immerhin lag darin in jedem Fall eine Anerkennung einer Herrschaft und Obergewalt, eines Anspruchs auf Gehorsam. So war es denn nur natürlich, dass die Jünger gerade diesen Namen beibehielten, als Jesus durch seine Auferstehung zur himmlischen Königsherrlichkeit emporgehoben war, da die andern Anreden Rabbi, διδάσκαλε, ἐπιστάτα nun nicht mehr passten.[2]) Solange sie diese Anrede nur in der aramäischen Form מרנא brauchten, lag eine Verwechslung zwischen Gott und Christus oder eine Identifikation fern, da man von Gott diesen Ausdruck nicht brauchte (vgl. Dalman a. a. O. p. 271).

---

gung gegen Christus persönlich liegt zunächst nicht darin (gegen Seeberg, a. a. O. p. 60 ff.), auch wenn sie daraus gefolgert werden kann.

1) Seeberg, a. a. O. p. 32.

2) Diese Erwägung genügt, um es zu erklären, warum die Jünger gerade diese Bezeichnung beibehielten. Eine massgebende Beeinflussung durch Ps. 110, welche Seeberg (S. 10 ff.) annimmt, ist um so weniger anzunehmen, als die Verwendung dieser Stelle durch den Herrn selbst Mt. 22, 45 nach dem vorauszusetzenden aramäischen Wortlaut nicht in dem Sinn des spätern Gottheitsprädikats verstanden werden kann (Dalman S. 270). Es ist vielmehr umgekehrt anzunehmen, dass der neue Sinn, den die alte Anrede (κύριε) auf hellenistischem Boden durch den Auferstehungsglauben erhielt, die häufige Verwendung des Psalmworts zur Folge gehabt hat. Act. 2, 36 steht dann ebenso wie Mt. 22, 45 bereits unter dem Einfluss der neuen Bedeutung des κύριος-Namens.

Erst bei den Hellenisten gewann die Bezeichnung κύριος von Gott den Charakter eines gottheitlichen Prädikats, da dieselben nach dem Sprachgebrauch der griechischen Bibel κύριος und ὁ κύριος als Gottesname, brauchten. Es kann deshalb auch von Paulus schon in der Urgemeinde der Name κύριος von Jesus im Sinn eines göttlichen Herrscherprädikats gebraucht worden sein und wir haben vielleicht in dem מרנא תא (Herr komme!) das älteste an Jesus selbst gerichtete Gebet. Auch gegen das Sterbegebet des Stephanus κύριε Ἰησοῦ, δέξαι τὸ πνεῦμά μου darf nicht eingewandt werden, es sei zu jener Anfangszeit solcher Gebetsruf an den erhöhten Herrn noch nicht möglich gewesen. Nach den Erscheinungen des Auferstandenen sahen alle gläubigen Christen in Jesus den himmlischen Herrn — da lag ein solcher **kurzer Gebetsruf** an diesen Herrn durchaus im Bereich der Möglichkeit. Nur darf man einen solchen nicht mit einer Anbetung im strengsten Sinn verwechseln, die jeder im Judentum Erzogene allein dem einen Gott zuschreiben konnte. War also schon in der Urgemeinde, die doch in stetiger lebendiger Erinnerung an den Menschen Jesus lebte, eine gewisse Veränderung der Empfindung vorgegangen, die man in die altgewohnte Anrede „Herr", „unser Herr" hineinlegte, so musste dies noch ganz anders der Fall sein bei Paulus, dem sich nun der himmlische κύριος, der zur Rechten Gottes sass, geoffenbart hatte, ohne dass eine persönliche Erinnerung an den Menschen Jesus damit verbunden war. Ihm war der Name κύριος die Bezeichnung für die göttliche Herrscherstellung, die Gott seinem Sohne gegeben ἵνα νεκρῶν καὶ ζώντων κυριεύσῃ (Röm. 14, 9). In diesem Namen liegt für Paulus das Höchste, was er von Christus zu sagen weiss (Phil. 2, 9. 10), und nur im heiligen Geist kann einer Jesus mit diesem Namen bezeichnen (1. Cor. 12, 3). An dem aufrichtigen Bekenntnis, dass Jesus der Herr sei, entscheidet sich das Heil jedes einzelnen (Röm. 10, 12. 13). Schon diese Stellen zeigen zur Genüge, dass für Paulus in dem Namen κύριος noch etwas anderes lag, als die Bezeugung der Ehrfurcht vor dem zur Rechten Gottes erhöhten Messias. Er schreibt diesem κύριος vielmehr die lebendige Gegenwart und Wirksamkeit in seiner Gemeinde zu, die er sonst von Gott aussagt. Der Herr, d. h. der himmlische Jesus Christus führt zum Glauben und bewahrt in demselben, giebt Einsicht und Kraft, rettet und richtet, kurz, er übt vom Himmel aus eine stetige Herrschaft über seine Gläubigen, um die Menschen zu erretten und

selig zu machen.[1]) An der Mehrzahl dieser Stellen kann es nicht zweifelhaft sein, dass Paulus bei diesem Namen κύριος an Christus denkt. Dem entspricht es, dass dieselben Thätigkeiten, die einmal von Christo ausgesagt werden, an andern Stellen Gott zugeschrieben werden.[2]) Es kommt für den Apostel ganz auf dasselbe heraus, ob er die fortgehende Einwirkung auf die Gläubigen, d. i. die Ausübung der zum Heil aufgerichteten Herrschaft als eine Thätigkeit Gottes oder Christi beschreibt. Der Streit, ob an einer einzelnen Stelle unter ὁ κύριος Gott oder Christus zu verstehen sei, ist zuweilen weder zu entscheiden, noch ist solche Entscheidung von erheblicher Bedeutung.[3]) Denn der Gedanke an Gott und der an den Herrn, in dem jener sich offenbart, verschmelzen sich so, dass beide in der Bezeichnung ὁ κύριος mit inbegriffen sind. Die sonst unterschiedene Zweiheit der Personen ist dann ebenso vergessen, wie die Subordination des Sohnes. Am stärksten vollzieht sich diese Verschmelzung von θεός und χριστός in dem einen Namen κύριος in der direkten Anwendung der Gottesbezeichnung einiger alttestamentlicher Citate auf Christus. Wenigstens ist solche Beziehung 2. Thess. 1, 9; 1. Cor. 2, 16; 10, 22; 2. Cor. 3, 16; Röm. 10, 13 durch den Zusammenhang nahegelegt, an anderen Stellen wie 1. Cor. 1, 31; 2. Cor. 10, 17; 8, 21; 1. Thess. 4, 6 nicht ausgeschlossen, und selbst 1. Cor. 3, 20 und Röm. 4, 8, wo zunächst nur an Gott zu denken ist, könnte ebenso an Christus gedacht werden. Erinnern wir uns nun daran, dass ὁ κύριος bei den griechisch-redenden Juden der zum täglichen Gebrauch erlaubte und frei gegebene Gottesname war und Gott nach der den Menschen offenbaren und zugänglichen Seite bezeichnete,[4]) so verstehen wir, wie Paulus dazu kam, diese Bezeichnung zu wählen, um Gott nach der Seite hin zu bezeichnen, nach der er nun erst ganz offenbar und nahbar geworden war. Christus war ihm ja das sichtbare Ebenbild Gottes. Deshalb verkündete er den Christus Jesus als den κύριος, denn auf seinem Antlitz erkannte er die

1) Vgl. die Ausführungen bei Seeberg, a. a. O. S. 18 ff.

2) Vgl. Seeberg, a. a. O. S. 22 ff.

3) Nicht näher bestimmt ist die Beziehung Röm. 10, 12; 14, 5. 6. 8. 9. 11, wo die Beziehung auf Gott und Christus wechselt; 1. Cor. 3, 5; 4, 4. 19; 7, 17; 11, 32; 16, 7; 2. Cor. 5, 11; Eph. 5, 10; 6, 1; Phil. 3, 1; Col. 3, 22; 4, 1; 1. Thess. 1, 8; 3, 12; 4, 6; 2. Thess. 3, 5. Vgl. auch Seeberg S. 3 ff.

4) Vgl. Dalman, Der Gottesname Adonaj und seine Geschichte, Berlin 1889 p. 70 ff.; Worte Jesu I S. 147 u. 271.

sonst ganz unnahbare δόξα τοῦ θεοῦ. Gerade diese Gedanken, wie sie 2. Cor. 4, 5. 6 ausgesprochen sind, machen uns verständlich, wie diese Bezeichnung als der Offenbarungsname Gottes ohne wesentlichen Unterschied von dem geoffenbarten Gott und dem offenbarenden Christus gelten konnte. Der Name κύριος war dem Apostel ungefähr das, was für die griechischen Christen später der Ausdruck ὁ θεὸς ἡμῶν war: der Name für den geoffenbarten Gott nach seiner erkennbaren und sichtbaren Seite. Erkennbar war aber Gott an seiner durch Christus ausgeübten Herrschaft und Heilswirksamkeit. Daher konnte dieser die fühlbare Herrschaft Gottes ausdrückende Name Gottes zugleich der Name dessen sein, durch den Gott regierte. Nur dürfen wir nicht zu viel theologische Reflexion hineinlegen, da Paulus diesen Namen ja durchaus nicht neu gewählt, sondern von den Uraposteln übernommen hatte.[1]) Wie aber alles in seinem Geiste einen reicheren Inhalt und eine universalere Beziehung bekam, so erhielt auch dieser überlieferte Name des erhöhten Messias eine centrale Stellung und Bedeutung. Er wurde der Mittlername, in welchem für das religiöse Empfinden ohne klare Scheidung der Personen der Gott, dem man all' sein Heil verdankte, als der Herr, der dies Heil einst vollenden würde, charakterisiert war. Dachte man dabei an den Gott, der die Welt regiert, so war es der eine Gott, der sich durch seinen Sohn geoffenbart. Dachte man an den, durch welchen Gott die Menschen zum Heile führte, so war es der eine Herr, durch welchen alles geschah und durch welchen auch wir Gottes Kinder sind.

Die Möglichkeit, dass diese Auffassung überhaupt mit dem Monotheismus in Konflikt kommen könne, ist dem Apostel Paulus nie in den Sinn gekommen. Denn sobald er näher auf eine gedankenmässige Unterscheidung von Gott und Christus eingeht, ist die Einzigkeit Gottes nicht weniger wie die Unterordnung des Sohnes so deutlich betont wie nur möglich (vgl. 1. Cor. 8, 6). Das hinderte aber nicht, dass der heilige Gott, dem am Ende der

1) Die Gewohnheit, auch den römischen Kaiser als ὁ κύριος oder ὁ κύριος ἡμῶν zu bezeichnen (vgl. Dalman p. 271), wird auf Paulus keinerlei Einfluss gehabt haben. Der Gedanke daran lag dem Apostel geradeso fern, wie unter uns niemand bei der Bezeichnung des Familienvaters als „der Herr" an die wörtlich gleichlautende Bezeichnung Jesu in der Sprache der Frömmigkeit denken wird. Doch konnte in den heidenchristlichen Gemeinden die Sprache des Kaiserkults allerdings eine grosse Bedeutung gewinnen. Vgl. Harnack in der Christl. Welt 1899, No. 51.

Dinge alles untergeben werden sollte, in dem religiösen Empfindungsleben des Apostels oft ganz zurücktrat hinter dem himmlischen Herrn, zu welchem sich der Apostel in einer menschlich viel näheren persönlichen Beziehung fühlte.[1]) Dies Verhältnis zum Herrn Jesus Christus war ihm eigentlich ein und alles und der Apostel fühlte sich in seiner Lebensführung, in seinem Beruf und in seinem Glauben abhängig allein von ihm, daraus erklärt sich denn auch mehr als aus irgend welchen theologischen Gedankenreihen, dass der Apostel mit dem Herrn in einem innern Verkehr stand, der ihm gelegentlich den Gebetsverkehr mit Gott ersetzte. Es war dies eine p e r s ö n l i c h e Beziehung religiöser Art, die in dem Offenbarungserlebnis bei Damaskus ihren Anfang nahm und seitdem das religiöse Empfindungsleben des Apostels so beherrschte, dass dieser innere Verkehr mit Christus zuweilen auch isoliert von der Beziehung zu Gott erschien. In dieses Geheimnis seines inneren Lebens lässt uns Paulus 2. Cor. 12, 1 ff. hineinblicken, wo er von den ὀπτασίαι und ἀποκαλύψεις κυρίου redet. In diesen Verkehr mit Christus gehört auch die 2. Cor. 12, 8 erwähnte dreimalige Bitte an den Herrn und dessen Antwort. Hier werden auch z. T. die Worte des Herrn ihren Ursprung haben, die Paulus als von ihm empfangen bezeichnet (1. Thess. 4, 15; Gal. 1, 12; 2, 2).

Von diesem besondern persönlichen Verkehr mit Jesus Christus, der einen teils mystischen, teils ekstatischen Charakter gehabt haben muss und der als etwas ganz Individuelles zu beurteilen ist, muss das eigentliche Gebetsleben unterschieden werden, das Paulus mit Gott führte. Hierfür bleibt es bei der oben bewiesenen Thatsache, dass die Gebete sich an Gott richteten unter Bezugnahme auf Jesus Christus. Für das In- und Miteinander der Gebetsbeziehung auf Gott und Christus unter Wahrung der Einzigkeit Gottes und der Subordination des Sohnes war die Bezeichnung des im Gebet An-

1) In diesem Gefühl der nähern menschlichen Beziehung ist auch heute noch die Vorliebe vieler Christen begründet, einen innern religiösen Verkehr nicht mit Gott selbst, sondern mit Christus zu pflegen. Ebenso führt noch heute die Vermittlung unsres Gottesglaubens durch Christus dahin, dass für viele in der religiösen Beziehung „zum Herrn“ gar keine Unterscheidung zwischen Gott und Christus beachtet wird. Die Beziehung zu beiden wird in diesem Namen als eine einzige empfunden. Wenn man sich dafür auf Paulus berufen will, so ist dagegen nichts einzuwenden. Nur sollte man sich bewusst bleiben, dass auch bei ihm in der Regel das Gebet an G o t t im Namen Jesu geschieht.

geredeten mit ὁ κύριος nur ein anderer Ausdruck, dem sachlich für Paulus die Anrede an den Vater unsres Herrn Jesu Christi, sein ἐν Χριστῷ oder διὰ Χριστοῦ gleichwertig war. Findet man in dieser doppeldeutigen Verwendung des Namens ὁ κύριος eine gewisse Unklarheit, so ist dies nach unsrer Art zu denken gewiss nicht zu bestreiten. Aber je mehr wir uns im Gebetsleben, in der Welt der Empfindung, nicht der Gedanken befinden, desto berechtigter wird uns diese Gott und Christus zugleich umfassende Bezeichnung „der Herr" erscheinen, welche noch heute viele Christen mit Vorliebe im Gebet verwenden, auch da, wo sie um Dinge bitten, die allein Gott geben kann.

Wenn daher Paulus die Gläubigen 1. Cor. 1, 2 als ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ bezeichnet und Röm. 10, 12 sagt: ὁ γὰρ αὐτὸς κύριος πάντων πλουτῶν εἰς πάντας τοὺς ἐπικαλουμένους αὐτόν, so müssen wir auch diesen Ausdruck in seiner Unbestimmtheit belassen. Wir können das ἐπικαλεῖσθαι nicht zu einem blossen „bekennen zu" abschwächen, können aber auch keinen Beweis für die absolute gottheitliche Anbetung Jesu darin finden (gegen Seeberg und Zahn). Vielmehr ist dieses Anrufen des Namens des Herrn nichts anderes, als was Paulus in seinen Gebetsanreden thut, wenn er ihnen stets eine Mitbeziehung auf Christus giebt, also Gott nur als den Vater Jesu Christi oder in Christo oder durch Christus anruft.

Diese Mitbeziehung kann auch in der Form der direkten Anrufung des κύριος ausgedrückt sein, aber dieser angebetete oder angerufene κύριος ist Christus als Träger der göttlichen Heilsherrschaft. Eine Anbetung Jesu Christi neben der Anbetung Gottes kennt also jedenfalls Paulus nicht,[1]) und soviel wir das aus seinen Briefen ersehen können, hat er gebetet zu Gott als dem Vater unsres Herrn Jesu Christi oder zu dem Herrn, d. h. zu dem in Christus, dem himmlischen Menschen, offenbaren Gott — in dem Bewusstsein, durch Jesus Christus dies Recht kindlichen Betens erhalten zu haben. Die Energie, mit der er so alles christliche Beten von Jesus Christus abhängig machte, hat den Geist dessen, der das Vaterunser gelehrt, noch lange lebendig erhalten; die Aus-

1) Eine solche Bedeutung des ἐπικαλεῖσθαι ist auch in der Apostelgeschichte nicht nachzuweisen. Denn die Anrufung des Herrn bei bestimmtem Anlass ist doch von der ständigen Gewohnheit wohl zu unterscheiden, ihn wie Gott anzubeten. Vgl. Chapuis S. 55 ff.

drucksform dagegen, die er wählte, und die Art seines eigenen persönlichen Verhältnisses zum Herrn hat später freilich den Anknüpfungspunkt dafür gegeben, dass eine Verschiebung der Auffassung des religiösen Verhältnisses eintrat, die sehr wenig in dem Sinn Jesu war. Jedoch dürfen wir den Apostel nicht verantwortlich machen für die spätere Entwicklung. Gerade da wo seine Worte Anlass zu Missverständnissen gegeben haben, liegt auch die Bedeutung und Grösse seiner Auffassung. Er lehrte die Menschen erst den Heiland finden, der sie zu betenden Gotteskindern machen wollte, und führte sie in ein persönliches Verhältnis zu diesem Heiland hinein.

## 2. Der Gebetsinhalt.

Die Umwandlung, die sich infolge der Erscheinung bei Damaskus in Paulus vollzog, verursachte nicht nur eine Änderung seines Gottesbewusstseins und dadurch eine Mitbeziehung aller seiner Gebete auf Christus, sondern hatte selbstverständlich auch Einfluss auf den Inhalt seiner Gebete. Freilich ist es ein empfindlicher Verlust, dass uns nirgends ein bestimmtes Gebet des Apostels überliefert ist, an dem wir erkennen könnten, was und wie Paulus gebetet hat. Auch die Apostelgeschichte, die doch mehrere der Missionsreden des Apostels wiederzugeben versucht, teilt uns nirgends den Wortlaut eines Gebets mit.[1] Nur aus der geschichtlichen Situation ist der Charakter des Gebets zu erraten. So betet Paulus in Damaskus, ehe ihn Ananias besucht (Act. 9, 11) — tief erschüttert von dem, was er erlebt hat. Bei seinem ersten Besuch in Jerusalem nach der Bekehrung betet Paulus im Tempel (22, 17). Nach 13, 3 ist die Handauflegung und Aussendung des Barnabas und Saulus in Antiochien, 14, 23 die Wahl der Presbyter mit Gebet und Fasten verbunden. Um Mitternacht beten und lobsingen Paulus und Silas im Kerker zu Philippi. Beim Abschied von den ephesinischen Presbytern zu Milet betet Paulus mit allen, ebenso mit den Christen in Tyrus (20, 36; 21, 5). Endlich heilt er nach 28, 8 den Vater des Publius in Melitene durch Handauflegung und

1) Eine Ausnahme bildet Act. 22, 17, wo Paulus ein Gespräch erzählt, das er ἐν ἐκστάσει mit dem Herrn gehabt haben will. Die Worte, die nur einen Einwand gegen den Befehl des Herrn enthalten, können kaum als Gebet gelten und sind zumal, wenn Paulus sich ἐν ἐκστάσει befand, so nicht gesprochen worden.

Gebet und dankt Gott (28, 15) nach seiner glücklichen Ankunft in Tres Tabernae.

Die eigenen Äusserungen des Apostels sind teils Versicherungen seiner Fürbitte für die Leser oder die Bitte, solche Fürbitte für ihn und sein Werk nicht zu vergessen; oder sie beziehen sich auf das Wiedersehen mit den Lesern oder andere mit dem Berufsleben des Apostels und dem Gedeihen seiner Gemeinde zusammenhängende Dinge. Es ergiebt sich aus dem Anlass und dem Charakter der Briefe, dass Paulus gerade solcher Gebete Erwähnung thut. Wir dürfen aber nicht nur bei diesen Stellen stehen bleiben, wo vom „Beten" ausdrücklich die Rede ist, sondern müssen auch alle die Worte des Paulus mit heranziehen, die, obwohl Teile des Briefes selbst, eigentlich nicht an die Leser, sondern an Gott gerichtet sind und dadurch Gebetscharakter bekommen. Es sind dies nicht nur die Grussformeln am Anfang und die Doxologien am Schluss der Briefe, sondern alle Ausdrücke des Lobes und Dankes gegen Gott und Christus, die gelegentlich die gedankenmässigen Ausführungen des Apostels unterbrechen. Gerade aus ihnen werden wir auf Form und Inhalt der Gebete des Apostels Schlüsse ziehen dürfen.

Dies wird uns erleichtert, wenn wir uns daran erinnern, dass Paulus zweifellos bei vielen Gewohnheiten und Formen seines vorchristlichen Gebetslebens geblieben ist. Denn abgesehen von den rein individuellen Gebeten, deren Zeit, Form und Inhalt durch ganz bestimmte Anlässe gegeben war, haben wir auch anerzogene Gebetszeiten und Gebetsformen bei Paulus vorauszusetzen. So sehr die Art seines Gebets auch von dem neuen Verhältnis zum Herrn bestimmt wurde und je nach der Situation und den Erlebnissen des Apostels wechselte, so lassen sich doch in seinen Briefen bestimmte Formen wieder erkennen, die seiner religiösen Erziehung im Judentum entstammen.

### a) Die regelmässigen Tagesgebete.

Zunächst setzt schon der Ausdruck ἐπὶ τῶν προσευχῶν ἡμῶν oder μου (1. Thess. 1, 2; Röm. 1, 10; Eph. 1, 16; Philem. 4), ἐν ταῖς προσευχαῖς (Col. 4, 12), ἐν πάσῃ δεήσει (Phil. 1, 3) eine geordnete und bestimmte Gebetsgewohnheit voraus. Das liegt auch in dem ἀδιαλείπτως (Röm. 1, 9; 1. Thess. 1, 3; 2, 13; 5, 17) und dem πάντοτε (Röm. 1, 10; 1. Cor. 1, 4; Eph. 5, 20; Phil. 1, 4; Col. 1, 3; 1. Thess. 1, 2; 2. Thess. 1, 3. 11; 2, 13), das Paulus

dem προσεύχεσθαι hinzufügt. An einer Stelle, 1. Thess. 3, 10, ist dasselbe mit noch deutlicherer Beziehung auf die gewohnten Tages- und Nachtgebete mit νυκτὸς καὶ ἡμέρας ausgedrückt. Verlangt auch der Zusammenhang aller dieser Stellen zunächst nur die Versicherung einer stets vorhandenen und ständig im Gebet bewährten Gesinnung, so kann doch kein Zweifel sein, dass diese ständige Gebetsübung die täglich zu bestimmten Stunden gewohnte war. Eine solche tägliche Gebetssitte, und zwar die des Morgen-, des Nachmittag- und des Abendgebets und der εὐλογία bei den Mahlzeiten ist uns als feststehende jüdische Sitte für die apostolische Zeit sicher überliefert [1]) und für die Praxis der ältesten Christen durch die Apostellehre bezeugt. [2]) Ungewiss bleiben nur die Stunden dieser Gebete. Doch kommt darauf hier weniger an. Das Morgen- und Abendgebet ist nirgends ausdrücklich bezeugt, abgesehen von der allgemeinen Andeutung 1. Thess. 3, 10, dagegen ist die Danksagung für die Mahlzeiten Röm. 14, 6 deutlich vorausgesetzt. Und wie auch der Ausdruck gedeutet werden mag, zweifellos ist bei dem ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν 1. Cor. 10, 16 ein Segen, d. h. ein Dankgebet, das bei dem Becher gesprochen wurde, vorausgesetzt. Die älteste Form der christlichen Abendmahlsfeier, wie Paulus sie mitgefeiert hat, schloss sich jedenfalls an die Form der jüdischen Kultmahlzeiten an, bei denen Brot und Wein zum Eingang des Mahls gesegnet wurden. [3]) Es kann kein Zweifel sein, dass solches Dankgebet dem Paulus auch bei Mahlzeiten, die nicht den Charakter des δεῖπνον κυριακόν trugen, eine regelmässige Gewohnheit waren. Dies ist auch in dem zuverlässigen Reisebericht (Act. 27, 35) bezeugt, nach welchem Paulus zu Beginn der Schiffsmahlzeit Gott dankte vor allen. Schwieriger ist die Frage, ob

---

1) Vgl. das Zeugnis des Josephus Ant. IV 8, 13 (212): Δὶς ἑκάστης ἡμέρας ἀρχομένης τε αὐτῆς καὶ ὁπότε πρὸς ὕπνον ὥρα τρέπεσθαι μαρτυρεῖν τῷ θεῷ τὰς δωρεὰς ἃς ἀπαλλαγεῖσιν αὐτοῖς ἐκ τῆς Αἰγυπτίων γῆς παρέσχε δικαίας οὔσης φύσει τῆς εὐχαριστίας καὶ γενομένης ἐπ' ἀμοιβῇ μὲν τῶν ἤδη γεγονότων ἐπὶ δὲ προτροπῇ τῶν ἐσομένων. Siehe Schürer, Gesch. d. jüd. Volks II [2] S. 383, Anm. 158. Die sonst bezeugten jüdischen Gebetsstunden waren früh morgens zur Zeit des Morgenopfers, nachmittags 3 Uhr (= die neunte Stunde) zur Zeit des Abendopfers und zuletzt zur Zeit des Sonnenuntergangs. Vgl. Schürer II S. 237.

2) Διδ. VIII, 3.

3) Vgl. Spitta, Zur Geschichte u. Litteratur des Urchristentums I, 1893 p. 247 ff. Drews, Art. Eucharistie in PRE. [3], Bd. 5 p. 563. Näheres vgl. dritten Teil B. 5.

Paulus auch schon eigentliche Nachtgebete kannte, die mit Nachtwachen verbunden waren. Eph. 6, 18 könnte als ein Zeugnis dafür gelten. Denn hier wird für das anhaltende Beten im Geist ein Nachtwachen (ἀγρυπνεῖν)[1]) empfohlen. 2. Cor. 6, 5 und 11, 27 zählt Paulus die ἀγρυπνίαι unter den von ihm durchgemachten Strapazen zugleich mit Hunger, Durst und Fasten auf. Sind also unter den ἀγρυπνίαι nicht vielleicht nur sorgenvolle, schlaflose Nächte überhaupt zu verstehen, so beweisen doch diese Stellen, dass, wenn Paulus solche Nachtwachen zum Gebet gekannt hat, es für ihn doch keine regelmässig wiederkehrende asketische Gewohnheit, sondern nur eine gelegentliche, von Zeit zu Zeit geübte Art der Andacht war. Eine solche gelegentliche nächtliche Gebetsübung ist vielleicht auch 1. Cor. 7, 5 vorausgesetzt, wo Paulus die auf Übereinkunft beruhende zeitweilige Enthaltung von der ehelichen Beiwohnung den Eheleuten empfiehlt, wenn sie sich frei halten wollen für das Gebet. Es kann dies freilich auch für eine dem Gebet reservierte längere Reihe von Tagen gelten sollen, ohne dass an Nachtgebete speziell gedacht ist. Col. 4, 2 ist das „Wachen" im Gebet sicher allgemein und geistig zu verstehen; überhaupt ist eine rein äusserliche oder gesetzliche Auffassung der Gebetspflicht bei Paulus ausgeschlossen. Deshalb wird sich die Befolgung jüdischer Gebetsvorschriften bei ihm nur auf die Beibehaltung der allgemeinsten Gebetsgewohnheiten beschränkt haben.

Wichtiger ist es für uns, festzustellen, ob wir auch in den Formen, dem Aufbau und der Terminologie Spuren jüdischer Gebete bei Paulus nachweisen können. Genaues lässt sich darüber freilich nicht ermitteln, weil bei Paulus keine formulierten Gebete vorkommen und die ältesten jüdischen Gebete, die wir kennen, in ihrer jetzigen Form auch schwerlich bis in das Zeitalter des Paulus hinaufreichen. Folgendes lässt sich aber doch feststellen.

### b) Lobpreis und Dank.

Ein häufiger Anfang jüdischer Lob- und Dankgebete war das: בָּרוּךְ אַתָּה יְיָ = εὐλογητὸς ὁ θεός, das wir aus den Benediktionen

1) Das Wort ἀγρυπνεῖν kommt sonst nur noch Mc. 13, 33; Lc. 21, 36 und Hebr. 13, 17 vor; an allen 3 Stellen ist die geistige Bedeutung des Worts gesichert. Doch konnte ein Herrnwort wie Mc. 13, 33 schon frühe eigentlich genommen und auf wirkliches „Nachtwachen" bezogen werden. Die nächtlichen Gottesdienste der griechischen Kirche werden heute ἀγρυπνίαι genannt.

des Achtzehngebets, Ps. 143 (LXX), Ps. Sal. 2, 41, dem ersten Morgengebet vor dem Sch'ma (Jozer Or). dem ersten Abendgebet vor dem Sch'ma kennen.[1]) Diese Formel finden wir auch bei Paulus 2. Cor. 1, 3; Eph. 1, 3 (vgl. 1. Petr. 1, 3. Lc. 1, 68); ähnlich Röm. 1, 25; 9, 5; 2. Cor. 11, 31 wieder und dürfen hierin einen zweifellosen Anklang an die jüdische Gebetsformel sehen. Auch das über dem Becher gesprochene Dankgebet mag mit diesem εὐλογητὸς ὁ θεός zuweilen begonnen haben (daher ποτήριον τῆς εὐλογίας). Dagegen fingen die paulinischen Dankgebete in der Regel wohl nicht mit dieser Formel an, sondern mit dem εὐχαριστοῦμεν (resp. εὐχαριστῶ), dass wir aus Apok. 11, 17 und den Abendmahlsgebeten der Apostellehre als Gebetsanfang kennen. Daher hiess nach 1. Cor. 14, 16 das Gebet selbst ἡ εὐχαριστία. Dass freilich εὐχαριστεῖν und εὐλογεῖν an dieser Stelle gleichbedeutend nebeneinander verwendet werden, zeigt, dass der Sprachgebrauch noch wenig fixiert war. Das starke Überwiegen des Worts εὐχαριστεῖν[2]) darf trotzdem nicht als zufällig gelten, zumal wenn man darauf achtet, dass dieses schon bei Jesus häufige, nun auch bei Paulus fast in jedem Brief gebrauchte Wort uns in den ältern jüdischen Gebeten selten und als Anfangsformel gar nicht begegnet. Die jüdische Frömmigkeit blieb eben meist stehen bei dem ehrfurchtsvollen Lobpreis des Höchsten und der Dank für seine Wohlthaten geschah in den Formen der Huldigung. Erst der Geist Jesu Christi lehrte es, dem heiligen Gott danken, wie ein Kind seinem Vater dankt, und so trat auch in der religiösen Terminologie das Wort in den Vordergrund, das diesen persönlichen Klang hatte. Das Gebet wurde ein persönliches Dankgebet im eigentlichen Sinn, während es vordem mehr Lobpreis gewesen war.

Dem ersten Wort des Lobens oder Dankens folgt in den jüdischen Benediktionen die Anrede an Gott, die durch viele beigefügte Epitheta oft zu einer vielgliedrigen Apostrophe entwickelt ist. In dieser Anrede drückt sich das Vertrauen des Beters aus auf den Gott, der Macht und Willen hat, das Gebet zu erhören. Zumal in den späteren jüdischen Gebeten ist die Anrufung Gottes sehr wortreich

---

1) Vgl. Dalman, Worte Jesu, Anhang No. 6, No. 7 Schluss. Vitringa, de synagoga p. 1054 ff.

2) εὐχαριστεῖν Röm. 1, 8; 7, 25; 1. Cor. 1, 4; 10, 30; 14, 17. 18; 2. Cor. 1, 11; Eph. 1, 16; 5, 20; Phil. 1, 3; Col. 1, 3; 1, 12; 3, 17; 1. Thess. 1, 2; 2, 13; 3, 18; 2. Thess. 1, 3; 2, 13; Philem. 4; εὐχαριστία 1. Cor. 14, 16; 2. Cor. 4, 15; 9, 11. 12; Eph. 5, 4; Phil. 4, 6; Col. 2, 7; 4, 2.

und nimmt gern Bezug auf die besonderen Beziehungen zum Volk Israel.[1])

Obwohl Paulus die einfache christliche Anrede, wie Jesus sie gelehrt, Πάτερ oder Ἀββᾶ ὁ πατήρ, kennt, so hat er doch auch, soviel wir sehen können, an der jüdischen Gewohnheit der ausführlicheren Anrufung festgehalten. Nur ruft er nicht mehr zu dem „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“, sondern zu dem Vater unseres Herrn Jesu Christi, und ebenso tritt zu den anderen Zusätzen der Anrede an Stelle der Beziehung auf Gottes Gnade und Wohlthaten gegen Israel die auf das in Christo allen Menschen geschenkte Heil.[2]) Wir werden diese Entwicklung der christlichen Anrufung Gottes in ihrem Anschluss an die jüdische weiterhin noch genauer verfolgen und deutlicher erkennen können. Hier sei nur darauf hingewiesen, wie schon bei Paulus deutlich zu erkennen ist, dass zwar im allgemeinen die Form der jüdischen Benediktionen beibehalten ist, der Ausdruck aber ganz und gar neu geprägt wurde unter dem Einfluss des neuen christlichen Bewusstseins. Es kann kein Zweifel sein, dass Paulus selbst den grössten Anteil hat an dieser Neugestaltung der Gebetssprache. Es finden sich bei ihm folgende Bezeichnungen Gottes, die neben der gewöhnlichsten θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ auch in seinen Gebeten zu der Anrufung gehört haben werden:[3])

1. Röm. 9, 5: ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός.
2. Röm. 10, 12: ὁ γὰρ αὐτὸς κύριος πάντων πλουτῶν εἰς πάντας τοὺς ἐπικαλουμένους αὐτόν.

---

1) Wir finden z. B. in den 18 Benediktionen folgende Bezeichnungen Gottes bei der Anrufung: Gott unsrer Väter, Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs, der Grosse, der Starke, der Wunderbare, der Höchste, der Himmel und Erde gegründet, unser Schild, der Schild unsrer Väter, der Tote auferweckt, der Heilige, Unser Vater, der Verstand giebt, der reichlich vergiebt, der Erlöser Israels, der die Wunden des Volkes heilt, der das Jahr segnet, der Gerechte, der Barmherzige, der in Zion wohnt u. a.

2) Die grosse Bedeutung der heiligen Geschichte für die Motive des Glaubens an die Gebetserhörung bei den Juden hat J. Köberle in dem oben genannten Aufsatz der Erlanger Festschrift trefflich auseinandergesetzt; gerade in den Epiklesen kommt das Moment am meisten zur Geltung.

3) Die Stellen 1—4 gehen nicht über das hinaus, was in jedem jüdischen Gebet möglich war, wenn auch die Bedeutung der universellen Vaterschaft Gottes für das christliche Bewusstsein eine innerlichere war. Mit 5 und 6 ist das הַמַּרְבֶּה לִסְלוֹחַ der 6. Benediktion des Achtzehngebets zu vergleichen, mit 5 das רַחוּם der Psalmen; 9, vielleicht auch 8

3. Eph. 4, 6: εἷς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν.
4. Eph. 3, 14: πρὸς τὸν πατέρα, ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται.
5. Röm. 9, 16: τοῦ ἐλεῶντος θεοῦ.
6. Eph. 2, 4: πλούσιος ὢν ἐν ἐλέει.
7. Eph. 1, 17: πατὴρ τῆς δόξης (vgl. 1. Cor. 2, 8: κύριον τῆς δόξης).
8. Röm. 4, 17: θεοῦ τοῦ ζωοποιοῦντος τοὺς νεκροὺς καὶ καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα.
9. 2. Cor. 1, 9: ἐπὶ τῷ θεῷ τῷ ἐγείροντι τοὺς νεκρούς.
10. Col. 2, 12: τοῦ θεοῦ τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν.
11. Röm. 15, 33: ὁ δὲ θεὸς τῆς εἰρήνης.
12. Röm. 16, 20: ὁ δὲ θεὸς τῆς εἰρήνης.
13. 2. Cor. 13, 11: ὁ θεὸς τῆς ἀγάπης καὶ εἰρήνης.
14. Phil. 4, 9: ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης.
15. 1. Thess. 5, 23: ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης.
16. 2. Thess. 3, 16: ὁ κύριος τῆς εἰρήνης.
17. Röm. 15, 5: ὁ θεὸς τῆς ὑπομονῆς καὶ τῆς παρακλήσεως.
18. 15, 13: ὁ θεὸς τῆς ἐλπίδος.
19. 2. Cor. 1, 3: ὁ πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν καὶ θεὸς πάσης παρακλήσεως.
20. 1. Thess. 1, 9: θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ.
21. Col. 1, 15: τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου.
22. Röm. 16, 27: μόνῳ σοφῷ θεῷ.

---

und 10 erinnern deutlich an das מְחַיֵּה הַמֵּתִים der 2. Benediktion; 11 bis 16 stehen allein in Verbindung mit dem spezifisch christlichen Friedensgruss. Die Formel θεὸς τῆς εἰρήνης ist jedenfalls spezifisch paulinisch. Es ist jedoch auch an das hebr. שָׁלוֹם zu erinnern, das Paulus = griechisch εἰρήνη irgendwie schon in der Gebetssprache vorfand; vgl. im Kaddisch: יְהֵא שְׁלָמָא רַבָּאמִן שְׁמַיָּא. In 17, 18, 19 ist der Ausdruck durch den Inhalt des ausgesprochenen Segenswunsches bestimmt. 20—24 sind bei Paulus nur je einmal vorkommende Prädikate Gottes, die in der spätern liturgischen Sprache herrschend werden. Die Stellen 26—36 bringen alle eine spezifisch durch Christus vermittelte Heilsthätigkeit Gottes zum Ausdruck; sie bilden also ein Analogon zu den Gottesprädikaten der jüdischen Gebete, die auf die den Vätern erwiesenen oder im Volk Israel erfahrenen Gnadenerweisungen Bezug nehmen. Jedoch bezieht sich 30 auf eine speziell den Korinthern gegebene Gnade; Gal. 1, 15 und 2, 20 spricht Paulus von seiner eigenen Heilserfahrung. Die andern Stellen sind allgemeiner Natur.

23. Röm. 1, 23: τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ.
24. Röm. 1, 25: παρὰ τὸν κτίσαντα, ὅς ἐστιν εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν. Eph. 3, 9: ἐν τῷ θεῷ τῷ τὰ πάντα κτίσαντι.
25. Eph. 3, 20. 21: τῷ δὲ δυναμένῳ ὑπὲρ πάντα ποιῆσαι ὑπερεκπερισσοῦ ὧν αἰτούμεθα.
26. 2. Thess. 2, 16: ὁ θεὸς ὁ πατὴρ ἡμῶν, ὁ ἀγαπήσας ἡμᾶς καὶ δοὺς παράκλησιν αἰωνίαν καὶ ἐλπίδα ἀγαθὴν ἐν χάριτι.
27. 1. Cor. 15. 57: τῷ δὲ θεῷ χάρις τῷ διδόντι ἡμῖν τὸ νῖκος.
28. 2. Cor. 2, 14: τῷ δὲ θεῷ χάρις τῷ θριαμβεύοντι ἡμᾶς ἐν τῷ Χριστῷ.
29. 2. Cor. 8, 16: χάρις δὲ τῷ θεῷ τῷ διδόντι τὴν αὐτὴν σπουδήν.
30. Col. 1, 12: εὐχαριστοῦντες τῷ πατρὶ τῷ ἱκανώσαντι ὑμᾶς εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων.
31. 2. Cor. 5, 18: τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ τοῦ καταλλάξαντος ἡμᾶς ἑαυτῷ διὰ Χριστοῦ καὶ δόντος ἡμῖν τὴν διακονίαν τῆς καταλλαγῆς.
32. Gal. 1, 15: ὁ θεὸς ὁ ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρός μου καὶ καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ.
33. Gal. 2, 20: τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ.
34. 1. Cor. 1, 9: ὁ θεὸς δι' οὗ ἐκλήθητε.
35. Gal. 3, 5: ὁ ἐπιχορηγῶν ὑμῖν τὸ πνεῦμα καὶ ὁ ἐνεργῶν δυνάμεις ἐν ὑμῖν.
36. Eph. 1, 3: ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὁ εὐλογήσας ἡμᾶς ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ.

Alle diese Bezeichnungen Gottes bringen das Gefühl des Vertrauens und des Dankes zum Ausdruck und können auch dann als charakteristisch für die Gebetsanrede des Paulus gelten, wenn die Beziehung darauf nicht im Zusammenhang liegt. Dagegen tritt die Empfindung der ehrfurchtsvollen Huldigung entschieden hinter der liebend-vertrauenden Stimmung zurück. Es kann daher auch nicht als nur zufällig beurteilt werden, dass die in jüdischen Gebeten häufigen Hoheitsprädikate wie ἅγιος, ἰσχυρός, παντοκράτωρ,[1]) δυνατός (Ps. 24, 8 LXX), μέγας, βασιλεύς, ὕψιστος bei Paulus ganz fehlen. Wir dürfen darin ein Anzeichen sehen, dass wirklich der

1) παντοκράτωρ kommt einmal bei Paulus vor in der aus 2. Sam. 7, 8 LXX entlehnten Formel: λέγει κύριος παντοκράτωρ (2. Cor. 6, 18).

Kindesgeist in dem paulinischen Gebetsleben den früheren Geist der Furcht und Knechtschaft verdrängt hatte — nicht als ob Paulus das Gefühl für die Majestät und Heiligkeit Gottes verloren hätte, aber doch so, dass Liebe und Vertrauen in seiner Gebetsstimmung das Übergewicht hatte. Jesus Christus, der Herr, hatte mit seiner Liebe den fernen majestätischen Gott für Paulus verdeckt. Diesem Überwiegen der Gegenliebe und des Vertrauens bei der Anrufung entspricht auch, dass im Inhalt der Gebete des Paulus der Dank und Lobpreis nicht nur den ersten, sondern augenscheinlich auch den breiteren Platz einnahm. Wenigstens überwiegt in den uns erhaltenen Briefen die Zahl der Stellen, an denen Paulus Gott dankt oder vom Dankgebet redet, die Zahl derjenigen, an denen er Bitten ausspricht. Dieses Überwiegen des Dankes und Lobpreises [1]) ist bezeichnend für die innerliche Reife und Festigkeit des Glaubenslebens dieses Mannes, dessen schwere und bewegte Lebensführung scheinbar wenig Anlass zum Danken und Loben gab. Hier zeigt sich deutlich, wie die demütige, gottergebene und für alles dankbare Stimmung, die alle Gebete Jesu kennzeichnete, auch den Gebeten des Paulus eigen war.

Diese Voranstellung des Dankes ist den besten christlichen Gebeten eigentümlich geworden, und zwar ist es speziell der Dank für das in Christo geschenkte Heil, der von nun an in keinem christlichen Gebete fehlt. Paulus bringt in allen seinen Briefen diesen Dank zum Ausdruck — wieviel mehr wird er es in seinen Gebeten gethan haben. Auch seine Leser ermahnt er häufig dazu, solchen Dank nicht zu vergessen, und ihr Wachstum im Glauben und in der Liebe, alle ihnen erwiesene Gnade Gottes ist der häufigste Gegenstand seines Dankes.

Folgende Stellen können uns eine Anschauung davon geben, welches der Inhalt der Dankgebete des Apostels im einzelnen war:

Röm. 1, 8: Πρῶτον μὲν εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου διὰ Ιησοῦ Χριστοῦ περὶ πάντων ὑμῶν ὅτι ἡ πίστις ὑμῶν καταγγέλλεται ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ.

Röm. 7, 25: χάρις δὲ τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.

1. Cor. 1, 4. 5: εὐχαριστῶ τῷ θεῷ πάντοτε περὶ ὑμῶν ἐπὶ τῇ

---

1) 2. Cor. 6, 10: ὡς λυπούμενοι ἀεὶ δὲ χαίροντες. Phil. 1, 20: κατὰ τὴν ἀποκαραδοκίαν καὶ ἐλπίδα μου ὅτι ἐν οὐδενὶ αἰσχυνθήσομαι, ἀλλ' ἐν πάσῃ παρρησίᾳ ὡς πάντοτε καὶ νῦν μεγαλυνθήσεται Χριστὸς ἐν τῷ σώματί μου, εἴτε διὰ ζωῆς εἴτε διὰ θανάτου.

χάριτι τοῦ θεοῦ τῇ δοθείσῃ ὑμῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ὅτι ἐν παντὶ ἐπλουτίσθητε ἐν αὐτῷ κ. τ. λ.

1. Cor. 10, 30: τί βλασφημοῦμαι ὑπὲρ οὗ ἐγὼ εὐχαριστῶ;

1. Cor. 15, 57: τῷ δὲ θεῷ χάρις τῷ διδόντι ἡμῖν τὸ νῖκος διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

2. Cor. 1, 3: εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν καὶ θεὸς πάσης παρακλήσεως ὁ παρακαλῶν ἡμᾶς ἐπὶ πάσῃ τῇ θλίψει ἡμῶν.

2. Cor. 1, 11: ἵνα ἐκ πολλῶν προσώπων τὸ εἰς ἡμᾶς χάρισμα διὰ πολλῶν εὐχαριστηθῇ ὑπὲρ ἡμῶν.

2. Cor. 2, 14: τῷ δὲ θεῷ χάρις τῷ πάντοτε θριαμβεύοντι ἡμᾶς ἐν τῷ Χριστῷ καὶ τὴν ὀσμὴν τῆς γνώσεως αὐτοῦ φανεροῦντι δι' ἡμῶν ἐν παντὶ τόπῳ.

2. Cor. 4, 15: τὰ γὰρ πάντα δι' ὑμᾶς, ἵνα ἡ χάρις πλεονάσασα διὰ τῶν πλειόνων τὴν εὐχαριστίαν περισσεύσῃ εἰς τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ.

2. Cor. 8, 16: χάρις δὲ τῷ θεῷ τῷ διδόντι τὴν αὐτὴν σπουδὴν ὑπὲρ ὑμῶν ἐν τῇ καρδίᾳ Τίτου, ὅτι τὴν μὲν παράκλησιν ἐδέξατο, σπουδαιότερος δὲ ὑπάρχων αὐθαίρετος ἐξῆλθεν πρὸς ὑμᾶς.

2. Cor. 9, 11. 12: ἐν παντὶ πλουτιζόμενοι εἰς πᾶσαν ἁπλότητα ἥτις κατεργάζεται δἰ ἡμῶν εὐχαριστίαν τῷ θεῷ. ὅτι ἡ διακονία τῆς λειτουργίας ταύτης οὐ μόνον ἐστὶ προσαναπληροῦσα τὰ ὑστερήματα τῶν ἁγίων, ἀλλὰ καὶ περισσεύουσα διὰ πολλῶν εὐχαριστιῶν τῷ θεῷ.

2. Cor. 9, 15: χάρις τῷ θεῷ ἐπὶ τῇ ἀνεκδιηγήτῳ αὐτοῦ δωρεᾷ.

Eph. 1, 3 ff.: εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὁ εὐλογήσας ἡμᾶς ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ κ. τ. λ.

Eph. 1, 15: ἀκούσας τὴν καθ' ὑμᾶς πίστιν ἐν τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ καὶ τὴν εἰς πάντας τοὺς ἁγίους οὐ παύομαι εὐχαριστῶν.

Eph. 5, 3. 4: μηδὲ ὀνομαζέσθω ἐν ὑμῖν . . . . ἃ οὐκ ἀνῆκεν, ἀλλὰ μᾶλλον εὐχαριστία.

Eph. 5, 20: εὐχαριστοῦντες πάντοτε ὑπὲρ πάντων ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῷ θεῷ καὶ πατρί.

Phil. 1, 3: εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου ἐπὶ πάσῃ τῇ μνείᾳ ὑμῶν.

Phil. 2, 10. 11: ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων καὶ πᾶσα γλῶσσα

ἐξομολογήσηται, ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρός.

Phil. 4, 6: μετ' εὐχαριστίας τὰ αἰτήματα ὑμῶν γνωριζέσθω πρὸς τὸν θεόν.

Col. 1, 3: εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ πατρὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ πάντοτε περὶ ὑμῶν προσευχόμενοι, ἀκούσαντες τὴν πίστιν ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ καὶ τὴν ἀγάπην κ. τ. λ.

Col. 1, 12: εὐχαριστοῦντες τῷ πατρὶ τῷ ἱκανώσαντι ὑμᾶς εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτί, ὃς ἐρύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους κ. τ. λ.

Col. 2, 7: περισσεύοντες ἐν εὐχαριστίᾳ (scil. ἐν αὐτῷ περιπατεῖτε).

Col. 3, 15: καὶ εὐχάριστοι γίνεσθε.

Col. 3, 17: καὶ πᾶν ὅ τι ἐὰν ποιῆτε ἐν λόγῳ ἢ ἐν ἔργῳ, πάντα ἐν ὀνόματι κυρίου Ἰησοῦ, εὐχαριστοῦντες τῷ θεῷ πατρὶ δι' αὐτοῦ.

Col. 4, 2: τῇ προσευχῇ προσκαρτερεῖτε γρηγοροῦντες ἐν αὐτῇ ἐν εὐχαριστίᾳ.

1. Thessal. 1, 2. 3: εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ πάντοτε περὶ πάντων ὑμῶν, μνείαν ποιούμενοι ἐπὶ τῶν προσευχῶν ἡμῶν, ἀδιαλείπτως μνημονεύοντες ὑμῶν τοῦ ἔργου τῆς πίστεως καὶ τοῦ κόπου τῆς ἀγάπης καὶ τῆς ὑπομονῆς τῆς ἐλπίδος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν.

1. Thess. 2, 13: καὶ διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ ἀδιαλείπτως, ὅτι παραλαβόντες λόγον ἀκοῆς παρ' ἡμῶν τοῦ θεοῦ, ἐδέξασθε οὐ λόγον ἀνθρώπων, ἀλλὰ καθώς ἐστν ἀληθῶς λόγον θεοῦ.

1. Thess. 3, 9: τίνα γὰρ εὐχαριστίαν δυνάμεθα τῷ θεῷ ἀνταποδοῦναι περὶ ὑμῶν ἐπὶ πάσῃ τῇ χαρᾷ, ᾗ χαίρομεν δὶ ὑμᾶς ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ ἡμῶν;

1. Thess. 5, 17: πάντοτε χαίρετε, ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε, ἐν παντὶ εὐχαριστεῖτε· τοῦτο γὰρ θέλημα θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ εἰς ὑμᾶς.

2. Thess. 1, 3: εὐχαριστεῖν ὀφείλομεν τῷ θεῷ πάντοτε περὶ ὑμῶν, ἀδελφοί, καθὼς ἄξιόν ἐστιν, ὅτι ὑπεραυξάνει ἡ πίστις ὑμῶν καὶ πλεονάζει ἡ ἀγάπη κ. τ. λ.

2. Thess. 2, 13: ἡμεῖς δὲ ὀφείλομεν εὐχαριστεῖν τῷ θεῷ πάντοτε περὶ ὑμῶν, ἀδελφοὶ ἠγαπημένοι ὑπὸ κυρίου, ὅτι εἵλατο

ὑμᾶς ὁ θεὸς ἀπ' ἀρχῆς εἰς σωτηρίαν ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος καὶ πίστει ἀληθείας.

Philem. 4: εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου πάντοτε μνείαν σου ποιούμενος ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου, ἀκούων σου τὴν ἀγάπην καὶ τὴν πίστιν ἣν ἔχεις εἰς τὸν κύριον Ἰησοῦν καὶ εἰς πάντας τοὺς ἁγίους.

Dazu kommen noch folgende Stellen, wo eine Wendung wie unser „Gott sei Dank" nur kurz in die Rede eingeflochten ist in Bezug auf eine einzelne Thatsache:

Röm. 6, 17: χάρις δὲ τῷ θεῷ ὅτι ἦτε δοῦλοι τῆς ἁμαρτίας, ὑπηκούσατε δὲ ἐκ καρδίας εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς.

1. Cor. 1, 14: εὐχαριστῶ (τῷ θεῷ) ὅτι οὐδένα ὑμῶν ἐβάπτισα εἰ μὴ Κρίσπον καὶ Γάϊον.

1. Cor. 14, 18: εὐχαριστῶ τῷ θεῷ, πάντων ὑμῶν μᾶλλον γλώσσαις λαλῶ.

Diese Stellen zeigen, wie schon aus 2. Cor. 1, 11; 8, 16; Col. 3, 17 erhellt, dass der Apostel nicht nur für das allen geschenkte Heil, sondern auch für jede individuelle Gnadengabe Gottes, auch für kleine Umstände und Dinge, die ihm bedeutungsvoll wurden, zu danken gewöhnt war. Auch die Versicherung seines beständigen Dankens für den Glauben und die Liebe der einzelnen Gemeinden, die sich in der Mehrzahl seiner Briefe wiederholt, werden wir als wahrhaftig anzusehen haben und können daraus erkennen, wie alle die Einzelheiten seines Berufslebens, ausdrückliche Erwähnung in seinen Zwiegesprächen mit dem Herrn fanden.

### c) Bitten und Fürbitten.

Diese Beziehung auf das Individuelle tritt naturgemäss noch stärker hervor bei den Bitten des Apostels Paulus. Diese folgten dem Ausdruck des Dankes, wie dies aus den Stellen, wo Dank und Bitte zugleich erwähnt werden, hervorgeht. Auch die meisten der jüdischen Gebete lassen die Bitten dem Dank folgen. Natürlich konnte gelegentlich auch beides getrennt sein. In der Regel wird bei Paulus beides eng miteinander verbunden gewesen sein, wie dies Phil. 4, 6 ausdrücklich ausgesprochen ist. Was für Dinge im einzelnen Gegenstand der Bitte und Fürbitte des Apostels gewesen ist, ergiebt sich aus folgenden Stellen:

Röm. 1, 9. 10: μάρτυς γάρ μού ἐστιν ὁ θεὸς . . . . ὡς ἀδιαλείπτως μνείαν ὑμῶν ποιοῦμαι πάντοτε ἐπὶ τῶν προσευχῶν

μου, δεόμενος εἴ πως ἤδη ποτὲ εὐοδωθήσομαι ἐν τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς.[1])

Röm. 8, 26: τὸ γὰρ τί προσευξώμεθα καθὸ δεῖ οὐκ οἴδαμεν, ἀλλὰ αὐτὸ τὸ πνεῦμα ὑπερεντυγχάνει στεναγμοῖς ἀλαλήτοις · ὁ δὲ ἐραυνῶν τὰς καρδίας οἶδεν τί τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος, ὅτι κατὰ θεὸν ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἁγίων.

Röm. 10, 1: ἀδελφοί, ἡ μὲν εὐδοκία τῆς ἐμῆς καρδίας καὶ ἡ δέησις πρὸς τὸν θεὸν ὑπὲρ αὐτῶν εἰς σωτηρίαν.

Röm. 12, 13: τῇ προσευχῇ [2]) προσκαρτεροῦντες, ταῖς χρείαις τῶν ἁγίων κοινωνοῦντες.

Röm. 15, 30. 31: παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ διὰ τῆς ἀγάπης τοῦ πνεύματος, συναγωνίσασθαί μοι ἐν ταῖς προσευχαῖς ὑπὲρ ἐμοῦ πρὸς τὸν θεόν, ἵνα ῥυσθῶ ἀπὸ τῶν ἀπειθούντων ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ ἡ διακονία μου ἡ εἰς Ἰερουσαλὴμ εὐπρόσδεκτος τοῖς ἁγίοις γένηται.

2. Cor. 1, 11: συνυπουργούντων καὶ ὑμῶν ὑπὲρ ἡμῶν τῇ δεήσει ἵνα κ. τ. λ.

2. Cor. 9, 14: καὶ αὐτῶν δεήσει ὑπὲρ ὑμῶν.

2. Cor. 12, 8: ὑπὲρ τούτου τρὶς τὸν κύριον παρεκάλεσα, ἵνα ἀποστῇ ἀπ' ἐμοῦ.

2. Cor. 13, 7: εὐχόμεθα δὲ πρὸς τὸν θεὸν μὴ ποιῆσαι ὑμᾶς κακὸν μηδέν.

Eph. 1, 16. 17: μνείαν ποιούμενος ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου, ἵνα ὁ θεὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ πατὴρ τῆς δόξης, δῴη ὑμῖν πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ κ. τ. λ.

Eph. 3, 14—16: τούτου χάριν κάμπτω τὰ γόνατά μου πρὸς τὸν πατέρα · · · · · ἵνα δῷ ὑμῖν κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς δόξης αὐτοῦ δυνάμει κραταιωθῆναι διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ εἰς τὸν ἔσω ἄνθρωπον κ. τ. λ.

---

1) Vgl. 1. Thess. 3, 10. Auch die Bedingung ἐὰν ὁ κύριος ἐπιτρέπῃ 1. Cor. 16, 7 zeigt, wie Paulus sich in allen Dingen seines Berufslebens vom Herrn abhängig weiss. Erwähnt sei hier auch die von Blass, Litt. Centr.-Bl. 1898, No. 46 angeführte Parallele aus einem ägyptischen Brief (Berl. Urk. 632), die anfängt: πρὸ μὲν πάντων εὔχομαί σε ὑγιαίνειν κἀγὼ γὰρ αὐτὸς ὑγιαίνω μνείαν σου ποιούμενος παρὰ τοῖς ἐνθάδε θεοῖς.

2) Andere Stellen, wo προσευχή unbestimmt gebraucht ist ohne nähere Charakteristik der Art des Gebets, sind 1. Cor. 7, 5; 11, 5. 13; 14, 13.

Eph. 3, 20: τῷ δὲ δυναμένῳ ὑπὲρ πάντα ποιῆσαι ὑπερεκπερισσοῦ ὧν αἰτούμεθα.

Eph. 6, 18: διὰ πάσης προσευχῆς καὶ δεήσεως, προσευχόμεθα ἐν παντὶ καιρῷ ἐν πνεύματι καὶ εἰς ταὐτὸ ἀγρυνοῦντες ἐν πάσῃ προσκαρτερήσει καὶ δεήσει περὶ πάντων τῶν ἁγίων, καὶ ὑπὲρ ἐμοῦ, ἵνα μοι δοθῇ λόγος ἐν ἀνοίξει τοῦ στόματός μου.

Phil. 1, 3: πάντοτε ἐν πάσῃ δεήσει μου ὑπὲρ πάντων ὑμῶν μετὰ χαρᾶς τὴν δέησιν ποιούμενος κ. τ. λ.

Phil. 1, 9: καὶ τοῦτο προσεύχομαι, ἵνα ἡ ἀγάπη ὑμῶν ἔτι μᾶλλον καὶ μᾶλλον περισσεύῃ ἐν ἐπιγνώσει καὶ πάσῃ αἰσθήσει.

Phil. 1, 19: οἶδα γὰρ ὅτι τοῦτό μοι ἀποβήσεται εἰς σωτηρίαν διὰ τῆς ὑμῶν δεήσεως καὶ ἐπιχορηγίας τοῦ πνεύματος Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Phil. 4, 6: μηδὲν μεριμνᾶτε, ἀλλ' ἐν παντὶ τῇ προσευχῇ καὶ τῇ δεήσει μετ' εὐχαριστίας τὰ αἰτήματα ὑμῶν γνωριζέσθω πρὸς τὸν θεόν.

Col. 1, 3: πάντοτε περὶ ὑμῶν προσευχόμενοι.

Col. 1, 9: οὐ παυόμεθα ὑπὲρ ὑμῶν προσευχόμενοι καὶ αἰτούμενοι, ἵνα πληρωθῆτε τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θελήματος αὐτοῦ κ. τ. λ.

Col. 4, 2: Προσευχόμενοι ἅμα καὶ περὶ ἡμῶν, ἵνα ὁ θεὸς ἀνοίξῃ ἡμῖν θύραν τοῦ λόγου λαλῆσαι τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ.

Col. 4, 12: Ἐπαφρᾶς . . . πάντοτε ἀγωνιζόμενος ὑπὲρ ὑμῶν ἐν ταῖς προσευχαῖς, ἵνα σταθῆτε τέλειοι.

Col. 4, 18: μνημονεύετέ μου τῶν δεσμῶν.

1. Thess. 3, 10: νυκτὸς καὶ ἡμέρας ὑπερεκπερισσοῦ δεόμενοι εἰς τὸ ἰδεῖν ὑμῶν τὸ πρόσωπον καὶ καταρτίσαι τὰ ὑστερήματα τῆς πίστεως ὑμῶν.

2. Thess. 1, 11: εἰς ὃ καὶ προσευχόμεθα πάντοτε περὶ ὑμῶν, ἵνα ὑμᾶς ἀξιώσῃ τῆς κλήσεως ὁ θεὸς ἡμῶν καὶ πληρώσῃ πᾶσαν εὐδοκίαν ἀγαθωσύνης κ. τ. λ.

2. Thess. 3, 1—2: Τὸ λοιπὸν προσεύχεσθε, ἀδελφοί, περὶ ἡμῶν, ἵνα ὁ λόγος τοῦ κυρίου τρέχῃ καὶ δοξάζηται καθὼς καὶ πρὸς ὑμᾶς, καὶ ἵνα ῥυσθῶμεν ἀπὸ τῶν ἀτόπων καὶ πονηρῶν ἀνθρώπων.)

Philem. 22: Ἐλπίζω γὰρ ὅτι διὰ τῶν προσευχῶν ὑμῶν χαρισθήσομαι ὑμῖν.

Als indirekte Zeugnisse für den Inhalt der Fürbitten des Apostels für seine Gemeinden sind endlich auch die Segenswünsche

zu betrachten, die der Apostel am Anfang oder Schluss seiner Briefe, zuweilen auch am Schluss eines einzelnen Abschnitts ausspricht. Sind dies auch nicht im eigentlichen Sinn des Worts an Gott gerichtete Gebete, so sind es doch sicherlich im Herzen des Apostels seinem Gott vorgetragene Wünsche für das Heil seiner Leser. Ihr Inhalt ist überall ziemlich der gleiche. Sowohl in den ganz regelmässig wiederkehrenden Anfangs- und Schlussgrüssen [1]), wie auch in den Segenswünschen, in welche die Ermahnungen des Apostels zuweilen ausklingen, wünscht Paulus seinen Lesern: Gnade, Friede, Liebe, Eintracht und Bewahrung bis auf den Tag Jesu Christi, also wesentlich dasselbe, was er selbst in den angeführten Stellen als Inhalt seiner Fürbitten nennt.

Der vorwiegend geistige, auf das Heil bezügliche Inhalt aller dieser Bitten und Segenswünsche zeigt uns, wie sehr das Gebetsleben des Apostels von solchen innerlichen Gesichtspunkten beherrscht war und wie alles ihm erst Bedeutung bekam durch die Beziehung auf Christus und sein Reich. Aber man würde fehlgehen, wenn man glauben wollte, das Bitten um einzelne Dinge mehr irdischer Art sei bei Paulus nicht vorgekommen. Schon seine Bitte, dass Gott ihm bald einen persönlichen Besuch bei den Lesern schenke

---

1) χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη Röm. 1, 7; 1. Cor. 1, 3; 2. Cor. 1, 2; Gal. 1, 3; Eph. 1, 2; Phil. 1, 2; Col. 1, 2; 1. Thess. 1, 1; 2. Thess. 1, 2; Philem. 3. Die Ableitung dieser Formel aus der mosaischen Segensformel 4. Mos 6, 24—26, welche Otto in dem Jahrb. f. deutsche Theologie 1867 p. 688 ff. nachzuweisen sucht, scheint mir überflüssig und nicht hinlänglich gesichert. Die Formel ist wohl unter Anlehnung an den üblichen Friedensgruss von Paulus neu geprägt. Der Schlussgruss:

Col. 4, 18: ἡ χάρις μεθ' ὑμῶν

oder: ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ μεθ' ὑμῶν oder μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν Röm. 1, 20; 1. Cor. 16, 23; Gal. 6, 18; Phil. 4, 23; 1. Thess. 5, 28; 2. Thess. 3, 18; Philem. 25;

oder 2. Cor. 13, 13: ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ καὶ ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος μετὰ πάντων ὑμῶν

oder Eph. 6, 24: ἡ χάρις μετὰ πάντων τῶν ἀγαπώντων τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν ἀφθαρσίᾳ

hat rein christlichen Charakter und ist von Paulus aus dem christlichen Geist heraus frei formuliert. Andere Segenswünsche, diesem Schlusssegen unmittelbar vorhergehend oder anderwärts eine Gedankenreihe abschliessend, finden sich an folgenden Stellen: Röm. 15, 5. 6. 13. 33; 16, 20; 1. Cor. 1, 8; 2. Cor. 13, 11; Gal. 6, 16; Eph. 6, 23; Phil. 4, 3. 9. 19; 1. Thess. 3, 12; 5. 23; 2. Thess. 2, 16. 17; 3, 3. 5. 16.

(Röm. 1, 10; 1. Thess. 3, 10; Philem. 22) ist, obwohl mit seinem Beruf zusammenhängend, doch nicht rein geistiger Art, sondern zeigt, wie Paulus auch die äusserliche Leitung seines Lebens so in Gottes Händen weiss, dass er ihn jederzeit auch darum bittet. Der Fürbitte seiner Leser traut er auch die Kraft zu, mitzuwirken, dass er in Judäa bewahrt bleibe und seine Liebesgabe gut aufgenommen werde bei der Urgemeinde (Röm. 15, 31), und die Fürbitte der Philipper soll dazu beitragen, den Ausgang seiner römischen Angelegenheit heilsam zu gestalten (Phil. 1, 15). Den gleichen Sinn hat die Bitte an die Kolosser, seiner Fesseln zu gedenken (Col. 4, 18). Die vertrauensvolle Bitte und Fürbitte soll vielmehr alle Sorgen verscheuchen (Phil. 4, 6) und mit der brüderlichen Fürsorge für alle Bedürfnisse der Heiligen Hand in Hand gehen (Röm. 12, 13).

## 3. Die Gebetsgesinnung.

### a) Das Beten im Geist.

Die Festigkeit und Innerlichkeit seines Glaubens an den „Herrn“ seit dem Tag von Damaskus bestimmte endlich auch die Gesinnung, in der Paulus betete. Vertrauen und Zuversicht sind ihm selbstverständlich. Der Gedanke, ob die Bittgebete auch zulässig seien und wie Gott die Fürsorge für seine Gläubigen mit der allgemeinen Weltregierung vereinbaren könne, wäre dem Paulus nie gekommen. Aber wohl kennt er den Unterschied rechter und unziemlicher Gebete und der Geist, der in den Christen wohnt, vertritt sie mit unaussprechlichen Seufzern, wenn sie nicht wissen zu beten, wie sich's gebühret (Römer 8, 26), und die Gewissheit, dass denen, die Gott lieben (Röm. 8, 28), alle Dinge zum Besten dienen, giebt dem Apostel die Sicherheit auch bei Gebeten, deren wörtlicher Erhörung er der Natur der Sache nach nicht gewiss sein kann. Deshalb bittet er um Einzelnes nur unter der Voraussetzung, dass es dem Willen Gottes entspreche (Röm. 1, 10 ἐν τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς) und weiss sich auch zu bescheiden, wenn der Herr sein Gebet nicht erhört. Denn der Herr selbst hat ihm gesagt: Ἀρκεῖ σοι ἡ χάρις μου· ἡ γὰρ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται (2. Cor. 12, 9).

Die Erhörungsgewissheit ist also bei Paulus geradeso unbedingt wie auch bei Jesus, und zugleich seine Wünsche ebenso dem Willen Gottes anheimgegeben. Nur fehlt ihm die selbstverständ-

liche Sicherheit in der Unterscheidung der rechten und unrechten Bitten; er kennt als sündiger Mensch die Erfahrung, dass wir nicht immer wissen, was wir beten sollen, wie sich's gebühret, und dass Gottes Geist unserer Schwachheit zu Hülfe kommen oder der Herr selbst für uns vor Gott eintreten (Röm. 8, 27. 34) muss. Ist also den Kindern Gottes auch das Recht des kindlichen Betens gegeben, so weiss Paulus wohl, dass wir bei der Ausübung dieses Rechts Gottes Beistand brauchen. Diesen Beistand gewährt der Geist Gottes, deshalb ist das christliche Beten ein Beten im Geist (1. Cor. 14, 15; Röm. 8, 26). Der Geist aber verbindet die Christen untereinander. Deshalb legt er solchen Wert auf die Fürbitte und sieht in ihr eine Kraft, die zusammenwirket mit der Darreichung des Geistes Jesu Christi zum Heil (Phil. 1, 19).

b) Die christliche Gebetsgemeinschaft.

In solcher Gemeinsamkeit des Gebets liegt eine gegenseitige Ergänzung der Schwachheit der einzelnen (1. Thess. 3, 10; 2. Cor. 1, 11), die auch als ein Mitkämpfen gegen die Macht der Widersacher aufgefasst werden kann (Röm. 15, 30; Col. 4, 12). Das Gebet ist eine wirksame Waffe für die Christen in dem Kampf, den sie gegen die Mächte der Finsternis zu bestehen haben. (Eph. 6, 11—18). Auch der Dank wird vermehrt und die Ehre Gottes gehoben, je mehr Gläubige sich zum Gebet vereinigen (2. Cor. 1, 11; 4, 15). Diese Pflicht der gegenseitigen Unterstützung der Christen im Gebet wird in den paulinischen Briefen viel deutlicher hervorgehoben, als in den Worten des Herrn selbst, ein Beispiel dafür, wie die weitere Entfaltung des christlichen Lebens in einer grossen Brudergemeinschaft auch neue Anforderungen stellte, die vorher nicht so klar ausgesprochen waren. Der Geist Jesu Christi vereinigte viele einzelne Gemeinden und Gläubige zu einer grossen Gemeinschaft, in der ein Glied für das andere betend und dankend vor Gott trat. Der Apostel Paulus hat für diese grosse Gebetsgemeinschaft in der Christenheit den Grund gelegt. Vergleichen wir freilich diese Fürbitte der Gläubigen für einander mit der Fürbitte des Herrn selbst für alle, die an ihn glauben werden, so lässt sich eine gewisse Einschränkung des ursprünglichen Universalismus, dessen prinzipielle Anerkennung zu erreichen ja gerade Paulus zum Zweck seines Lebens machte, in der Praxis nicht verkennen. Woher sollte es sonst kommen, dass in den echten paulinischen Briefen nirgends der Fürbitte für die Un-

gläubigen gedacht wird? Wohl ist allen das Heil zugedacht (Röm. 5, 18; 11, 32); gegen alle soll man das Gute thun (Gal. 1, 16) und allen soll das verträgliche Wesen der Christen kund werden; Juden und Heiden haben gleiches Anrecht auf den Eintritt in das Reich Gottes — aber zur liebevollen Fürbitte für die, welche noch draussen stehen, ermahnt der Apostel nicht. Nur für seine Volksgenossen, denen die alten Verheissungen gelten, betet er, dass sie zum Heile den Weg finden möchten (Röm. 10, 1). Daraus darf man auch schliessen, dass für ihn die Fürbitte für das Heil aller Menschen, auch der Heiden, nichts Unmögliches war. Jedoch muss solche Fürbitte in der Regel seinem Empfinden fern gelegen haben, da er von Jugend auf daran gewöhnt war, für die, welche noch ausserhalb des Volkes Gottes lebten, kein Gemeinschaftsgefühl zu haben. Für die, welche den Herrn Jesus nicht lieben oder ein anderes Evangelium verkünden als er verkündet, hat er nur den Bannfluch (1. Cor. 16, 22; Gal. 1, 8) und den, der die Ehre der Gemeinden Gottes geschändet hat, übergiebt er im Namen des Herrn Jesus dem Satan (1. Cor. 5, 5). An diesem Punkte scheint der alte Geist des Verfolgers Saulus aufzuleben und der Geist Jesu Christi, der noch am Kreuz für seine Widersacher Fürbitte einlegte, beherrscht noch nicht ganz das Empfindungsleben. Dass ein Christ in liebevoller Gesinnung der Schmähung und Verfolgung nicht mit Gleichem entgegnen darf, sondern den Fluch mit Segen beantworten soll, hat Paulus natürlich gewusst (1. Cor. 4, 12; Röm. 12, 14 ff.). Aber die liebevolle Fürbitte, wie sie der Heiland geübt und gelehrt, geht doch um etwas über das hinaus, was wir in dieser Hinsicht nach den uns erhaltenen Briefen bei Paulus beobachten können. Schon der nächsten Generation musste es leichter werden, diese Liebespflicht der Christen noch universalistischer aufzufassen und auszuüben, wie wir das 1. Tim. 2, 1 ff. bestätigt finden.

c) Besondere persönliche Gebetserfahrungen.

Noch an einem anderen Punkte macht sich die Individualität des Paulus geltend, die nicht immer ganz die Höhe und Reinheit des Gebetsgeistes Jesu zu bewahren vermag. Während nämlich bei Jesus nichts über den schlichten und einfachen Verkehr mit seinem himmlischen Vater hinaus geht, kennt Paulus geistige Zustände, über die er sich selbst nicht völlig klar ist, die ihn in einer wunderbaren und besondern Weise mit dem Herrn in Verbindung setzen. Paulus sieht dieselben selbst nicht als etwas für

alle Normatives an, sondern als individuelle Gnadenerfahrung Gottes. Aber er dankt doch Gott, dass ihm derartiges geschenkt ist (1. Cor. 14, 18), und er rühmt sich solcher Erlebnisse als einer besonderen Gnade. Für seine eigene Person mochte er darin Recht haben, aber auf die allgemeine Entwicklung gesehen, lag hier eine deutliche Gefahr für die Entfaltung des christlichen Gebetslebens. Gerade die Warnungen des Apostels vor der Überschätzung solcher besondern Geistwirkungen in der korinthischen Gemeinde beweisen, wie schnell hier die christliche Nüchternheit und damit die klare Wahrhaftigkeit des christlichen Betens verloren gehen konnte. Unverständliche Seufzer (Röm. 8, 26) und unaussprechliche Worte sind kein deutliches Reden mit Gott und können, auch wenn sie als Wirkungen des heiligen Geistes aufgefasst werden, sehr leicht die Wahrhaftigkeit des religiösen Gefühlslebens trüben. Paulus selbst sieht ein, dass in der Gemeinde solches ekstatische Danken und Loben eine wirkliche Gebetsgemeinschaft gar nicht ermöglicht. Denn wie sollten die andern „Amen“ sagen zu einem Dankgebet, dessen Worte sie gar nicht verstanden (1. Cor. 14, 17)? Er verweist diese Art ekstatischen Betens daher aus der Gemeindeversammlung heraus in das Gebetsleben des einzelnen. Hier hat er es selbst geübt und hat mit dem Herrn Jesus zuweilen in einer ganz besonders nahen Art verkehrt, von der er selbst nur mit Zurückhaltung spricht.[1]) Er ist sich selbst nicht völlig klar über die Art des Zustandes, in dem er sich in solchen Augenblicken befunden, und hat die Folgen der damit verbundenen Erregung an seiner Gesundheit gespürt (2. Cor. 12, 1 ff.). Niemand wird es wagen dürfen, den Apostel wegen dieser ihm selbst so heiligen Erlebnisse der Schwärmerei zu bezichtigen, aber um so mehr muss betont werden, dass Paulus selbst diese Augenblicke besonders unmittelbarer Berührung mit dem Herrn als einzelne seltene ihm gewordene Gnadenerfahrungen beurteilt, die nicht mit seinem regelmässigen Gebetsverkehr mit Gott verwechselt werden dürfen.[2]) Er hat in diesem besondern

1) Dazu gehören auch die andern ἀποκαλύψεις, deren er noch erwähnt (Gal. 1, 12; 2, 2; 1. Cor. 11, 23?), und vor allem sein Bekehrungserlebnis selbst. Zur Beurteilung vergleiche die Ausführungen bei Gunkel, a. a. O. p. 60 ff.; Joh. Müller I p. 299 und H. Weinel, a. a. O. p. 78 ff. u. 161 ff.

2) Dies verbietet uns auch, mit Gunkel in den Rufen Ἀββᾶ ὁ πατήρ (Gal. 4, 6; Röm. 8, 15) solche besondere vom Geist gewirkte Gebetsrufe zu sehen. Jedenfalls dürfen diese Stellen nicht mit 1. Cor. 14 und 2. Cor. 12 zusammengebracht werden.

Verkehr mit dem Herrn Erfahrungen gemacht, wie sie sich in der enthusiastischen Anfangsperiode jeder starken religiösen Bewegung wiederholen und wie sie ihm nach der Art seiner Bekehrung besonders nahe liegen mussten. Als persönliche Erfahrung des Apostels sind sie sein individuelles Eigentum, über das wir nicht richten können und wollen. Soweit sie aber als Faktoren in der geschichtlichen Entwicklung des christlichen Gebets zu beurteilen sind, bedeuten sie eine Gefährdung der Nüchternheit und Wahrhaftigkeit des von Jesu ausgehenden Gebetsgeistes.

Was endlich den formellen Abschluss der paulinischen Gebete anlangt, so kann kein Zweifel sein, dass dieser in einer der damals im Synagogengottesdienst üblichen Doxologien und dem ἀμήν bestand. Man darf aber aus 2. Cor. 1, 20 schliessen, dass auch hier die Beziehung auf Christus in die doxologische Formel mit aufgenommen wurde. Denn Paulus bezeugt ausdrücklich, dass τὸ ἀμὴν τῷ θεῷ πρὸς δόξαν von den Christen δι' αὐτοῦ gesprochen wurde.

Aus 1. Cor. 14, 16 geht weiter hervor, dass das ἀμήν nicht von dem Vorbeter, sondern von der still mitbetenden Gemeinde gesprochen wurde. Doch wir besprechen das Nähere über die Schlussdoxologien besser im nächsten Kapitel, weil Paulus hier doch nichts für seine Person Eigentümliches gehabt hat, sondern der allgemeinen Sitte gefolgt ist.

---

Wir haben mit dem bisher Besprochenen im ganzen ein ziemlich deutliches Bild von den Gebeten des Apostels bekommen. An den Vater unseres Herrn Jesu Christi oder unter anderer Mitbeziehung auf Christus als den Offenbarungsträger an Gott gerichtet, begannen sie mit einem Lobpreis in Form der Erweiterung der Anrede. An die so näher charakterisierte Anrufung schloss sich der Dank für das in Christo geschenkte Heil und besondere ihm selbst oder seinen Gemeinden gegenwärtig erwiesene Wohlthaten. Daran schloss sich die Bitte um Bewahrung der Heilsgüter bei sich und den Lesern, Bitten für sein Berufsleben und andere ihm gerade am Herzen liegende Wünsche. Dann endigte das Gebet mit erneutem Lobpreis und dem Ausdruck der Erhörungsgewissheit oder auch mit einer Bitte um baldige Wiederkunft des Herrn. Dabei fand fast in jeder Wendung die besondere Beziehung auf den Vermittler alles Heils, den lebendigen Herrn Jesus Christus

einen Ausdruck in unerschöpflichem Reichtum der Gedanken und der Empfindung. Hatte Jesus die Menschen beten gelehrt, so hat Paulus die Grundzüge gegeben für das christliche Gebet in der Kirche des Herrn. Hierbei gilt freilich auch für Paulus wie für seinen Herrn, dass er nirgends den Geist gebunden hat an ganz bestimmte Gebetsformen oder Gebetsvorschriften. Er hat ein Gebetsleben selbst geführt und hat dadurch auch in den Gemeinden ein solches angeregt. Er hat in Dank und Bitte dem Vater Jesu Christi alles gesagt, was er auf dem Herzen hatte, und dadurch auch andere in solches vertrauliche Reden mit Gott durch den Herrn Jesus Christus hineingeführt. So hat er den demütigen, dem Willen Gottes ganz gehorsamen und zugleich zuversichtlichen Gebetsgeist, den er von dem Herrn Jesus Christus empfangen hatte, auch andern mitgeteilt, so dass derselbe herrschend wurde in den christlichen Gemeinden. So wurde gerade durch ihn der Geist Jesu wirksam in dem grösseren Kreis der Gläubigen, aber nicht durch eine wörtliche Nachahmung oder Wiederholung der Gebetsworte des Meisters, sondern durch eine innere Durchdringung der Einzelnen und der Gemeinschaft.

Und so wie der lebendige Geist Jesu bei dem Apostel selbst das ganze Leben durchdrang und Neues in ihm schuf, so wirkte er auch durch den Apostel, neues Leben und neue Lebensformen schaffend, bei allen, die gläubig wurden. Es trat mit dem natürlichen Wachstum des Christentums eine Bereicherung und Entfaltung aller seiner Lebensäusserungen ein, die nach Gottes Willen über die prinzipielle Einfachheit der durch Jesus gegebenen Grundlage hinausging. So finden wir denn auch bei Paulus nicht mehr dieselbe Einfachheit und Unmittelbarkeit des Redens mit Gott, wie bei Christus. Vielmehr hat Paulus eine wortreichere christliche Gebetssprache geschaffen unter formeller Anlehnung an die gottesdienstliche Sprache der Juden. Er hat aber die so notwendige Entwicklung so beeinflusst, dass der Geist Jesu Christi in ihr alles beherrschte und das Verhältnis der Menschen zu Gott, auch wie es sich im Gebetsleben äusserte, ganz durch Christus bestimmt wurde. Die durch die Art der Bekehrung des Paulus bestimmte individuelle Eigentümlichkeit seiner religiösen Beziehung zu Christus, in der er von der irdischen Wirksamkeit Jesu absehen konnte, dagegen den Verkehr mit dem himmlischen Herrn bis zu ekstatischen Zuständen steigerte, sehen wir in der nächsten Folgezeit weniger nachwirken. Sie erhielt in der weiteren Entwicklung ein

Korrektiv durch die festen geschichtlichen Erinnerungen der Urgemeinde an die nüchterne, allem Excentrischen entgegengesetzte Gebetsweise des Herrn. Dagegen blieb die christliche Gebetssprache von nun an durch paulinische Formeln beeinflusst und gewisse Grundformen derselben wurden zumal für die gottesdienstlichen Gebete konstant. Noch längere Zeit blieb dabei die Freiheit des lebendigen Geistes gewahrt, so dass der unmittelbaren Aussprache des christlichen Empfindungslebens ein weiter Spielraum blieb. Aber nicht nur die Gewohnheit, sondern auch das Bedürfnis einer geregelten Sitte und Ordnung, das Paulus schon den Corinthern gegenüber zu betonen hatte, führte zu einer immer grösseren Ausprägung fester Formen. Je mehr dies geschah, desto mehr machte sich auch ein Unterschied geltend, den wir bei Paulus nur in sehr beschränkter Weise feststellen konnten, der zwischen dem gemeinsamen Gebet im Gottesdienst und dem rein individuellen Gebet. Letzteres behält seiner Natur nach noch lange volle Bewegungsfreiheit. Ersteres erhält mit der Zeit immer festere Formen, wird dadurch aber auch vor willkürlicher Ausartung geschützt. Der Einfluss des Paulus auf diese Entwicklung war ohne Zweifel zunächst ein persönlicher. So wie er betete, so lernten auch seine Schüler beten, und seine Mahnungen beeinflussten direkt die Gestaltung der Gebete in den Gemeindeversammlungen. Später war der Einfluss mehr ein formeller, indem man selbst da, wo man ihn gar nicht mehr verstand, seine religiöse Terminologie beibehielt.

Dieser Entwicklung im einzelnen nachzugehen wird nunmehr unsere Aufgabe sein.

---

Drittes Kapitel.

## Das Beten der Christen im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter.

Ein christliches Gebetsleben hat es, wie wir schon früher bemerkten, auch schon vor Paulus und unabhängig von ihm gegeben. Wo immer der Geist Jesu Christi wirkte, hat er die Jünger des Herrn zum Vater im Himmel kindlich beten gelehrt, und bei denen, die den Herrn selbst im Gebet gesehen und seine Gebetsermahnungen vernommen hatten, wirkte auch diese Erinnerung nach. Es ist auch kein Zweifel, dass schon in den Versammlungen der jerusalemischen Urgemeinde bestimmte christliche Gebetssitten sich herausgebildet haben. Aber Sicheres lässt sich darüber nicht ausmachen und unsere ältesten Quellen bleiben immer die paulinischen Briefe. Alle übrigen Quellen sind, so wie sie uns jetzt vorliegen, erst nach diesen entstanden und wenn auch vielleicht nicht durchgängig, so lässt sich doch fast überall annehmen, dass der Einfluss des Paulus in den vorausgesetzten Gemeindezuständen wirksam gewesen ist. Die Verhältnisse aber, die in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts bestanden, blieben auch in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts noch wesentlich die gleichen. Nur war auch in den paulinischen Gemeinden der Einfluss des Heidenapostels sicherlich nicht der einzige, der die Weiterentwicklung bestimmte. Der für uns im einzelnen meist unkontrolierbare Einfluss der Urapostel, besonders des Johannes und Petrus, auch der andrer Persönlichkeiten, wie die des Jakobus, des Apollo, des Ehepaars Aquila und Priscilla und der Schüler des Paulus wirkten nachhaltig auf die weitere Entwicklung ein. Jüdischer und griechisch-römischer Geist machte sich auch bei den Christen geltend. Das religiöse

Empfindungsleben derselben setzte sich also immer komplizierter zusammen und dennoch blieb bei der Ausbildung der christlichen Gebetssitte und Gebetssprache der Einfluss des Paulus immer der mächtigste. Bei aller Verschiedenheit der Auffassung und der Formen im einzelnen bildeten sich gerade infolge der universalen Wirksamkeit dieses Mannes ein allen Christen gemeinsamer Gebetsgeist und Gebetsstil aus. Diese Gemeinsamkeit beruhte noch nicht auf Verordnungen, auch nicht auf Nachahmung aller einzelnen Formen, sondern auf dem gemeinsamen Besitz des Geistes Jesu Christi und der gemeinsamen geistigen Leitung, die eine so mächtige Persönlichkeit, wie Paulus es war, ausgeübt hatte.

Dies Gemeinchristliche im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter, das sich vorwiegend unter paulinischer Anregung herausbildete, gilt es zunächst in den gelegentlichen Äusserungen der urchristlichen Schriften aufzusuchen, ehe wir die wenigen einzelnen Gebete, die uns erhalten sind, untersuchen.

## A. Gemeinchristliches im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter.

### 1. Die Gebetsanrede.

#### a) Das Beten zum Vater.

Die wesentlichste Eigentümlichkeit des christlichen Gebets nach paulinischer Auffassung war die, dass es ein Gebet an den Vater unsres Herrn Jesu Christi oder an den Vater in Jesu Namen war. Wir machten dabei die Beobachtung, dass immer in irgend einer Form eine Mitbeziehung auf Christus in die Gebetsanrede aufgenommen war, dass aber bei weitem in den meisten Fällen der Angebetete und Angerufene Gott der Vater ist. Das Gleiche zeigt sich auch in der übrigen urchristlichen Litteratur.

Die Anrufung Gottes als des Vaters ist besonders deutlich bezeugt in den johanneischen und den ignatianischen Schriften. Stellen wie Joh. 4, 21. 23; 14, 13—16; 15, 16; 16, 26; 17, 1. 5 sind auch für die Zeit der Abfassung des vierten Evangeliums charakteristisch, weil sie zeigen, dass in den christlichen Kreisen, denen der Verfasser entstammte, das Gebet an den Vater im Namen Jesu Christi die üblichste Form war. Das Gebet ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ war eben das Gebet, das unter Berufung auf ihn, unter Nennung seines Namens geschah, in den verschie-

denen Formen, die wir schon bei Paulus kennen lernten. Es ist nur wieder ein andrer Ausdruck für dieselbe Sache, wenn 1. Joh. 2, 1 Christus unser παράκλητος d. h. Fürsprecher πρὸς τὸν πατέρα genannt wird. Dieselbe innige Verbindung der Beziehung auf Gott den Vater und den Sohn [1]) finden wir bei Ignatius ad Eph. 4, 2: ἐν ἑνότητι ᾄδετε ἐν φωνῇ μιᾷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τῷ πατρί, ἵνα ὑμῶν καὶ ἀκούσῃ καὶ ἐπιγιγνώσκῃ. ad Röm. 2, 2: χόρος γενόμενοι ᾄσητε τῷ πατρὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Tr. 13, 3: πιστὸς ὁ πατὴρ ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ πληρῶσαί μου τὴν αἴτησιν καὶ ὑμῶν. Überhaupt stimmt dieser Märtyrerbischof in seiner Gesamtauffassung darin mit der paulinischen und johanneischen überein, dass jede Art der religiösen Lebensbeziehung zu Gott durch Jesus Christus vermittelt gedacht ist. „Der Vater" oder „der Vater Jesu Christi" ist daher für ihn überhaupt der gebräuchlichste Gottesname,[2]) im Vergleich zu dem alle andern völlig zurücktreten. Weiter ist die Anrufung des Vaters Jesu Christi oder des Vaters durch Christus Jesus bezeugt: 1. Petr. 1, 3; Polyc. ad Philipp. 12, 2; Mart. Polyc. 14, 1 und der Sache nach auch in dem grossen Gebet 1. Clem. 59 ff. und den Abendmahlsgebeten der Apostellehre. — In der übrigen Litteratur dieses Zeitabschnitts dagegen tritt der Vatername im spezifisch christlichen Sinn auffallend zurück. Der Vatername hat eine mehr allgemeine Bedeutung. So in den neutestamentlichen Stellen: 1. Petr. 1, 17: καὶ εἰ πατέρα ἐπικαλεῖσθε τὸν ἀπροσωπολήμπτως κρίνοντα; Jac. 1, 17: πᾶν δώρημα τέλειον ἄνωθέν ἐστιν καταβαῖνον ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν φώτων; Hebr. 12, 9: ὑποταγησόμεθα τῷ πατρὶ τῶν πνευμάτων. Ähnlich an verschiedenen Stellen bei Clemens Rom., Hermas, II. Clem. und Barnabas, die alle mehr von dem gütigen Vater aller Menschen reden,[3]) aber im ganzen überhaupt diese Bezeichnung relativ selten anwenden. Dagegen treten andere Gottesbezeichnungen mehr in den Vorder-

1) Vgl. auch 1. Joh. 1, 3: ἡ κοινωνία ἡμετέρα μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ.

2) πατὴρ Ἰησοῦ Χριστοῦ Eph. 2, 1; Magn. 3, 1; Trall. iscr. Tr. 9, 2; 12, 2; πατὴρ ὕψιστος Röm. incr.; ausserdem θεὸς πατήρ 10 mal, πατήρ 8 mal, ὁ πατήρ 15 mal, vgl. den Index in Zahns ed. major und meinen Ignatius (T. u. U. XII, 3) p. 13 ff.

3) Vgl. Barn. 12, 8; 14, 6; 1. Clem. 19, 2; 23, 1; 35, 3; 2. Clem. 3, 1 (πατέρα τ. ἀληθείας); 8, 4; 10, 1; 14, 1 und 20, 5; Herm. Vis. III 9, 10; Sim. V 6, 3. 4; IX 12, 2 (π. τ. κτίσεως). Ausführlichere Nachweisungen über den Gebrauch des Vaternamens giebt F. Kattenbusch, Verbreitung und Bedeutung des Taufsymbols p. 517 ff.

grund, die bei Paulus selten oder gar nicht vorkommen und mehr kosmologische als soteriologische Bedeutung haben, wie παντοκράτωρ, δημιουργός, δεσπότης, βασιλεύς, καρδιογνώστης, ὁ ἅγιος, ὑπερασπιστής, ἀόρατος, ἄφθαρτος, δυνατός, ὕψιστος u. a.[1]) Besonders die Bezeichnung ὁ δεσπότης von Gott ist in Gebetsanreden und auch sonst häufig, und im Gegensatz zu den einfachen Anreden der Gebete Jesu werden mehrere dieser Bezeichnungen in den Gebeten gleichzeitig gebraucht. Auch in der Erweiterung der Anrede an Gott oder der Bezeichnung Gottes durch Relativsätze und Appositionen in substantivischer oder partizipialer Form findet in den späteren Schriften häufiger die Macht und Schöpferkraft Gottes ihren Ausdruck, als die durch Christus vermittelte Heilswirksamkeit. Nur der erste Petrusbrief, die Pastoralbriefe und die ignatianischen Briefe machen darin eine Ausnahme, indem in ihnen wie bei Paulus das soteriologische Moment in den Vordergrund tritt. Der Name κύριος oder ὁ κύριος wird gerade wie bei Paulus sowohl für Gott als für Christus, als auch für den göttlichen Herrn ohne deutliche Unterscheidung der Person gebraucht, so dass sich hierin der Sprachgebrauch wesentlich von Paulus bestimmt erweist. Jedoch ist da, wo sich κύριε direkt als Gebetsanrede findet, überall, ausser in Act. 7, 59. 60; Apok. 22, 20, die Beziehung auf Gott den Vater zweifellos, so Act. 1, 24; 4, 29; Apok. 4, 11; 11, 17; 15, 5; 16, 7; Did. 10, 5; 1. Clem. 60, 1; 61, 1; Mart. Polyc. 14, 1 und im Gebet des Jak. (Hegesipp bei Euseb. Hist. eccl. II, 23, 16). Es ist also auch in den urchristlichen Gemeinden wie bei Paulus das Gebet vorwiegend an Gott, den Vater, gerichtet worden und die Christen sind sich dessen bewusst gewesen, dass in dieser An-

1) Ich begnüge mich hier auf die häufigsten Gottesnamen, die in Gebetsanreden und feierlichen Anrufungen vorkommen, kurz hinzuweisen; eine genauere Statistik erübrigt sich für mich um so mehr, als das Material bei F. Kattenbusch, Verbreitung und Bedeutung des Taufsymbols p. 517 bis 524 zusammengestellt ist. Derselbe weist auch darauf hin, dass mit ὁ κύριος in der Mehrzahl der Stellen Christus gemeint ist. — K. vermutet (S. 536) in diesen feierlichen Bezeichnungen den Einfluss der Liturgie, speziell der Gebete auf die Terminologie der Schriftsteller, vielleicht auch auf die Fassung des Symbols. Ein solcher ist wohl denkbar. Umgekehrt aber hat die unter Anregung des Paulus entstandene christliche Terminologie auch auf die Ausdrucksform der Gebete eingewirkt. Je freier wir uns in der ältern Zeit die Gebete zu denken haben, desto mehr wird das Verhältnis ein umgekehrtes gewesen sein, als es K. annimmt. Auf das Detail der Entwicklungsgeschichte der Formeln kann ich aber hier nicht eingehen.

rede etwas lag, was über alle jüdische und heidnische Gottesverehrung hinausführte.[1])

b) Das Beten zu dem erhöhten „Herrn".

Überall aber, wo eine tiefere Auffassung des Christentums Platz gegriffen hatte, ist mit der Gebetsanrede an Gott, den Vater, irgend eine Beziehung auf Jesus Christus, den Sohn, verbunden gewesen. Dieselbe war entweder implicite in der Gebetsanrede an den „Herrn" oder den „Vater" enthalten, oder sie fand besondern Ausdruck durch Zusätze wie διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἐν Χριστῷ, ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ oder dergl. Der Ausdruck ist hier sehr mannigfaltig, aber das Gebet an Gott legitimierte sich als christliches durch diese Anrufung des Namens Jesu, und diese Form ist auch in den spätern Liturgien die vorherrschende geblieben und muss für alle Zeit als die normal-christliche gelten. Als solche hat sie auch Origenes, der grösste Theologe des kirchlichen Altertums angesehen, ja er hat sie in seiner Schrift über das Gebet als die allein zulässige bezeichnet, indem er sowohl das Gebet an Gott ohne die Beziehung auf den Hohenpriester und Fürsprecher Christus, als auch das Gebet an Jesus allein, das dieser selbst zurückgewiesen habe, für unchristlich erklärt. Damit ist freilich noch nichts für die allgemeine Praxis zur Zeit des Origenes oder gar vorher bewiesen. Vielmehr zeigt gerade die ausführliche Polemik des Origenes, dass auch das Gebet an Jesus allein eine Verbreitung gehabt haben muss, die schon eine längere Gewöhnung in den Gemeinden voraussetzt. Auch des Origenes eigene Stellungnahme ist in den Büchern gegen Celsus eine weniger klare, wo er gegen den heidnischen Vorwurf, die Christen beteten einen Menschen an, die göttliche Verehrung Christi in Schutz nimmt. Mag hierin ein Widerspruch liegen oder nicht — wir werden das einzelne später erörtern — jedenfalls ist soviel ersichtlich, dass eine göttliche Anbetung Jesu Christi zur Zeit des Origenes in der Kirche bereits häufig war, ohne jedoch so vorzuherrschen, dass nicht auch hätte dagegen polemisiert werden dürfen. Gewiss darf man nun für die urchristlichen Gemeinden nicht einfach das Gleiche voraussetzen, aber man darf auch aus den wenigen Beispielen urchristlicher Gebete keine sicheren Schlüsse ziehen. Dass an Jesus persönlich schon in frühester Zeit Gebete gerichtet

---

1) So urteilt besonders Origenes περὶ εὐχῆς c. 22. Näheres vgl. bei F. Kattenbusch, a. a. O. p. 539.



worden sind, kann nach dem Beispiel des Paulus und nach Act. 7, 59 gar nicht bezweifelt werden; ebenso sicher ist aber, dass alle gottesdienstlichen Gebete der ältesten Christenheit, die wir kennen, mit der Anrede an Gott, den Vater, beginnen; es kann sich also nur um die Frage handeln, in welchem Masse eine isolierte Anbetung oder Anrufung Jesu verbreitet war und bei welcher Art von Gebeten sie am häufigsten gebraucht wurde.

α) Die Anrufung des Namens Jesus.

Zunächst muss der bei den Verteidigern der Anbetung Jesu beliebte Beweis zurückgewiesen werden, der sich auf die Stellen stützt, wo die Christen ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα Ἰησοῦ Χριστοῦ genannt werden. Selbst wenn hiermit die Christen zum Unterschied von allen andern Gottesanbetern durch eine ihnen allein eigentümliche Art der Anrufung charakterisiert werden sollen, so ist damit noch nichts für eine eigentliche Anbetung Jesu Christi bewiesen. Denn der Ausdruck ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα ist so allgemein, dass jede Art der Berufung auf diesen Namen darunter verstanden werden kann. Mag man aus den LXX, den Psalmen Salomos oder andern Schriften noch soviel Stellen beibringen können, wo ἐπικαλεῖσθαι analog dem hebräischen קָרָא בְּשֵׁם יי die Anrufung des göttlichen Namens im Gebet bedeutet, so bleibt es doch willkürlich, die Bedeutung der Wendung auf diesen Sinn beschränken zu wollen.[1]) Man muss sich vielmehr an die mannigfaltige Art der Anrufung heiliger Namen erinnern, die wir bei den ältesten Christen finden. Jede solche Anrufung, ob sie ein Gebet war oder nicht, ob sie von der Anrufung auch andrer Namen begleitet war oder nicht, konnte allgemein als ein ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα Ἰησοῦ Χριστοῦ bezeichnet werden.

So heisst es Act. 22, 16 von der Anrufung des Namens Gottes bei der Taufe ἐπικαλεσάμενος τὸ ὄνομα αὐτοῦ, und ebenso wird Jac. 2, 7; Herm. Sim. VIII 6, 4 bei dem ὄνομα ἐπικληθὲν ἐφ ὑμᾶς (ἐπ' αὐτοὺς) an den bei der Taufe gebrauchten Namen Christi gedacht sein. Die Salbung der Kranken geschieht nach Jac. 5, 14 ἐν ὀνόματι κυρίου, die Wahl der Presbyter geschieht unter Fasten und Gebet als ein παρατίθεσθαι τῷ κυρίῳ, also jedenfalls auch unter Anrufung seines Namens. Der Name des Ge-

1) Gegen Zahn, Skizzen p. 276; Seeberg, Anbetung des Herrn bei Paulus S. 41. Paul Christ spezialisiert die Bedeutung des Wortes auch zu sehr, wenn er es mit „bekennen“ wiedergiebt (a. a. O. p. 30). Vgl. oben S. 100.

kreuzigten war ein wirksames Schreckmittel zur Verscheuchung der Dämonen (vgl. Act. 19, 13; Lc. 9, 49), wie uns dies auch Justin z. B. in seiner zweiten Apologie (c. 6) erzählt. Origenes spricht mehrfach von dem erprobten Gebrauch heiliger Namen, besonders des Namens Jesu, der μετὰ ἀπαγγελίας τῶν περὶ αὐτὸν ἱστοριῶν viel gegen die Dämonen vermöge (vgl. z. B. Orig. c. Cels. I, 6 ed. Koetschau I 59, 12). Der reichliche Gebrauch der heiligen Namen, um besondere Wirkungen zu erzielen, der in den koptisch-gnostischen Werken gemacht wird, lässt auch eine weite Verbreitung der Vorstellung in der Kirche vermuten, dass dem Anrufen heiliger Namen besondere göttliche Kraftwirkungen zuzuschreiben seien. Mag solche Verwendung des Namens Jesu in einer Art von christlicher Magie, für die wir die deutlichsten Beispiele in den Apostellegenden haben,[1]) in ihren komplizierten Formen nur ausserhalb der Grosskirche vorgekommen sein, so ist doch das gewiss eine gemeinchristliche Vorstellung gewesen, dass jede Art der Anrufung des Namens Jesu, mochte dieselbe nun beim Gebet, bei Beschwörungen, bei der Taufe oder bei einem Segensakt vorkommen, himmlische Kräfte in Bewegung setzte, die ganz allein in der christlichen Kirche wirkten. Am häufigsten wird solche Anrufung in Form des Gebets geschehen sein, war aber darauf nicht beschränkt. Ihr Wert lag gewiss oft nicht in der Anbetung oder in der an Jesus gerichteten Bitte, sondern in dem Aussprechen seines heiligen Namens. Damit ist dann noch gar nichts gesagt, ob dieser Name allein angerufen wurde oder ob er nur ein Teil der Anrufung Gottes war in der Form der Hinzufügung des διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἐν ὀνόματι Ἰ. Χρ. oder dergl. Wenn daher die Christen schon sehr frühe ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα Ἰησοῦ Χριστοῦ genannt wurden, so beweist das wohl, dass der Name Jesu Christi von ihnen bei den verschiedensten Gelegenheiten als heilbringend angerufen wurde; auch schliesst es die Möglichkeit ein, dass dies schon früher auch in der Form des allein an Jesus gerichteten Gebets geschah, aber die Anbetung Jesu Christi als eine allgemeine und allen Christen wesentliche Eigentümlichkeit beweist es nicht. Nicht nur die Polemik des Origenes gegen solche Praxis wäre dann höchst sonderbar, auch die weit überwiegende Mehrzahl der Beispiele der Gebetsanrede an Gott

---

1) Vgl. Act. Petri c. Sim. 11 (Restituierung der Statue), 191 (Entsühnung des Hauses), Act. Joh. 9 (Vernichtung des Giftes im Becher).





den Vater beweist, dass die Anbetung Jesu Christi nicht ein so wesentliches Gemeingut der ältesten Christenheit gewesen sein kann, wie dies z. B. Zahn darstellt. Damit soll aber gewiss nicht geleugnet werden, dass solche Anbetung Jesu im eigentlichsten Sinn des Wortes vorgekommen ist. Es gilt nur zu untersuchen, bei welcher Art von Gebeten die Anrede an Jesus allein am häufigsten war.

β) Kurze Bitten um Hülfe und Erbarmen.

Die besprochene Verwendung heiliger Namen, um himmlische Kräfte in Bewegung zu setzen, gab jedenfalls schon frühe Anlass, den Namen Jesu allein anzurufen, gerade zur Unterscheidung von Anrufungen Gottes, mit denen es auch Juden und Heiden versuchen konnten, Wunderwirkungen zu erzielen. Wir werden also, ohne es für die ältere Zeit bestimmt belegen zu können, annehmen, dass gerade bei solchen Anlässen auch an Jesus, den Wunderthäter und Helfer in aller Not, hülfesuchende Bitten ausgesprochen worden sind. Die Geschichten aus dem Leben Jesu selbst sind ein indirektes Zeugnis dafür. Hülferufe, wie die Mc. 10, 47. 48; Mt. 9, 28; 15, 22; 17, 15; 20, 30 berichteten (ἐλέησον ἡμᾶς, κύριε, υἱὸς Δαυίδ), werden nicht nur zu Lebzeiten Jesu, sondern auch an den auferstandenen Herrn gerichtet worden sein.

Gerade solch kurze Hülferufe bedrängter Christenseelen an ihren Heiland und Herrn können als die ältesten „Gebete" an Jesus angesehen werden. Auch in späterer Zeit finden wir bei solchen Gelegenheiten ausführlichere Gebete an Jesus.[1]) Das grösste Recht und das innerlichste Bedürfnis eines christlichen Gebets an den Heiland und die grosse Gefahr, seinen heiligen Namen oder die Bitte an ihn als Zaubermittel zu missbrauchen, liegen hier dicht bei einander.

γ) Sterbeseufzer.

Eine andere uralte, ebenfalls sehr kurze Form der Anrufung Jesu waren die Stossgebete und Todesseufzer der für ihren Herrn sterbenden Christen. Nichts ist natürlicher, als dass in diesen letzten Augenblicken, wo der Geist schon ganz auf den Himmel, auf die Vereinigung mit dem Herrn gerichtet war, der Heiland angerufen wird, der als der lebendige Herr im Himmel die einzige Hoffnung des Sterbenden geblieben ist. Wohl kaum wo anders ist die Gebetsanrede an Jesus psychologisch so gut motiviert, und

1) Vgl. die spätern Ausführungen im vierten Kapitel, Abschnitt 3.

daher kann das an Jesus gerichtete Sterbegebet des Stephanus: Κύριε Ἰησοῦ, δέξαι τὸ πνεῦμά μου und Κύριε, μὴ στήσῃς αὐτοῖς ταύτην τὴν ἁμαρτίαν als innerlich wahrscheinlich und glaubwürdig gelten. In den spätern Märtyrerakten sind solche Gebete der sterbenden Märtyrer an Jesus sehr häufig [1]) und es liegt wohl nur an der Spärlichkeit der ältern Quellen, dass aus ältester Zeit das Gebet des Stephanus als das einzige der Art uns bekannt ist.[2]) Auch das Gebet des Pionius: κύριε, δέξαι μου τὴν ψυχήν, das am Abschluss eines langen, im griech. Text nicht wiedergegebenen Gebets als letzter Todesseufzer der Märtyrer genannt wird, kann noch hierher gezogen werden. Das schöne Todesgebet des Polykarp ist nicht an Jesus, sondern an Gott den Vater gerichtet, der als ὁ τοῦ ἀγαπητοῦ καὶ εὐλογητοῦ παιδός σου Ἰησοῦ Χριστοῦ πατήρ näher charakterisiert ist. Auch am Schluss kehrt die Formel διὰ τοῦ αἰωνίου καὶ ἐπουρανίου ἀρχιερέως Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἀγαπητοῦ σου παιδός wieder. Gerade dies Beispiel zeigt, dass das liturgisch formulierte Gebet immer an Gott den Vater gerichtet war, während das Gebet an Jesus, wo es vorkam, dem persönlichen Gebetsleben des einzelnen Christen angehörte. Doch war auch da, wie das Sterbegebet des Jakobus (nach Hegesipp II, Euseb. hist. eccl. II 23, 16 κύριε θεὲ πάτερ ἄφες αὐτοῖς, οὐ γὰρ οἴδασι τί ποιοῦσιν) zeigt, die Anrede an Gott allein ebenso möglich (vgl. auch Ign. ad Rom. 7, 2 δεῦρο πρὸς τὸν πατέρα).

Verwandt mit solchen kurzen Todesgebeten an Jesus ist das Schlusswort der johanneischen Apokalypse (22, 20): ἔρχε κύριε Ἰησοῦ, eine Übertragung des auch bei Paulus (1. Cor. 16, 22) und Διδ. X, 6 bezeugten μαρὰν ἀθά. Dieser Ruf der ihren himmlischen Herrn mit Spannung erwartenden Gemeinde mag manches an Gott gerichtete Gebet als eine Art heiliger Seufzer beschlossen haben und als solcher Gebetsausruf, gleichsam eine Interjektion zum Ausdruck der

1) Mart. Petri et Pauli c. 62 (ed. Lipsius p. 172), Mart. Luciani et Marciani 7 (ed. Ruinart p. 214), Acta Irenaei episc. Sirm. (Ruin. p. 434), S. Afrae (Ruin. p. 483), Eupli (Ruin. p. 439), S. Julii (Ruin. p. 570), Vitalis (Ruin. p. 493), Passio Rogatiani (Ruin. p. 323), Acta Theodoti (Ruin. p. 377. 380), Acta Saturnini (p. 417), Mart. Kodrati (ed. Schmidt p. 176), Mart. Sabini (ed. Schmidt p. 189).

2) Aus dem dritten Jahrhundert gehörten hierher die Todesgebete des Karpus: „εὐλογητός, κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, υἱὲ τοῦ θεοῦ, ὅτι κατηξίωσας καὶ ἐμὲ τὸ ἁμαρτωλὸν ταύτης σου τῆς μερίδος“ und der Agathonike: „κύριε, κύριε, κύριε, βοήθει μοι, πρὸς σὲ γὰρ κατέφυγα“ (vgl. Harnack, T. u. U. III, 3, 41 und 46, und Zahn, Skizzen p. 320).

gespannten Erwartung, mag es noch mancher christlichen Schrift beigefügt worden sein, besonders in apokalyptischem Zusammenhang. Die Erhaltung der aramäischen Form in griechischen Texten bezeugt die Herkunft aus dem Gebrauch der Urgemeinde.[1])

δ) Besondere persönliche Beziehungen zum Herrn.

Alle diese kurzen Gebetsworte sind ein Ausdruck für das zarte Liebesverhältnis der einzelnen Christenseelen zu ihrem Heiland; sie sind ein Nachklang zu dem nahen Verhältnis, in dem die Jünger hier auf Erden zu dem Heiland standen, und haben es ganz persönlich mit dem Herrn Jesus zu thun. Solchen persönlichen Verkehr mit dem himmlischen Herrn lernten wir schon bei Paulus kennen. Er steigerte sich bis zu ekstatischen Formen, war aber durchaus etwas Individuelles, nicht allen Christen gleich Erfahrbares.

Diese Art des persönlichen Verkehrs mit dem himmlischen Christus, die aus dem gewöhnlichen christlichen Gebetsleben sich immer als etwas Besonderes, Aussergewöhnliches und nur einzelnen zu teil Werdendes heraushebt, finden wir auch sonst in der älteren christlichen Litteratur bezeugt. Auch Erzählungen, deren Geschichtlichkeit nicht genau verbürgt ist, können charakteristisch sein für die thatsächlich in solchem Verkehr erlebten Erfahrungen. Als Beispiel solchen speziellen Verkehrs mit Jesus kann vielleicht schon das Act. 1, 24 ff. erwähnte Gebet[2]) aufgefasst werden, wenn anders dasselbe an Jesus, und nicht vielmehr an Gott den Vater gerichtet ist. Jedenfalls gehört die Stelle zu den Fällen, wo durch Gebet eine besondere Offenbarung erbeten wird. Zweifellos ist als hierher gehörig das Gespräch des Ananias mit dem Herrn Jesus zu nennen (Act. 9, 10 ff.), in welchem ihm der Auftrag erteilt wird, den Paulus in Damaskus zu besuchen. Dies Wechselgespräch zeigt in seiner Form eine auffallende Verwandtschaft mit den Erscheinungen der Engel Lc. 1, 11 ff. und 1, 26 ff., wie auch mit alttestamentlichen Theophanien. Die Erscheinung des Herrn Jesus vor Ananias stellte sich der Erzähler jedenfalls ebenso vor wie die der Engel vor Zacharias und Maria. Ähnlich verhält es sich mit dem Gesicht des Petrus in Joppe (Act. 10, 9 ff.; 11, 5 ff.), denn auch

1) Über die Bedeutung des Maran atha in der Abendmahlsfeier vgl. die spätern Ausführungen drittes Kapitel, B 5.

2) Act. 1, 24: Σὺ κύριε καρδιογνῶστα πάντων, ἀνάδειξον ὃν ἐξελέξω ἐκ τούτων τῶν δύο ἕνα λαβεῖν τὸν τόπον τῆς διακονίας ταύτης καὶ ἀποστολῆς, ἀφ' ἧς παρέβη Ἰούδας πορευθῆναι εἰς τὸν τόπον τὸν ἴδιον.

hier handelt es sich nicht nur um ein Traumgesicht, sondern auch um ein damit verbundenes Wechselgespräch, das freilich auch ἐν ὁράματι und wie es 11, 5 heisst ἐν ἐκστάσει vor sich geht. Es ist dabei wohl zu beachten, dass der Umstand, dass dies ἐν ὁράματι geschah, für den Erzähler keinen Mangel an Realität bedeutet. Was da geschah, war nicht weniger wirklich und bedeutungsvoll, als wenn es kein Traumgesicht gewesen wäre. Act. 22, 18—21 erzählt Paulus ein Gespräch mit dem Herrn, das er ἐν ἐκστάσει im Tempel zu Jerusalem gehabt habe. Hier ist jedes Traumgesicht ausgeschlossen, da Paulus im Tempel nicht geschlafen, also auch nicht geträumt haben konnte. Dass Paulus wirklich dergleichen erlebt, bezeugt er, wie wir früher besprochen haben, selbst. Die Erzählungen der Apostelgeschichte beweisen uns, dass auch späterhin diese Erfahrungen nicht unbekannt waren. Interessant ist auch eine Stelle bei Ignatius. Am Schluss des Briefs an die Epheser (20, 1) verspricht der Bischof seinen Lesern, ihnen in einer zweiten Zuschrift noch mehr zu sagen von der οἰκονομία εἰς τὸν καινὸν ἄνθρωπον. Jedoch hängt dies davon ab, ob die Gebete der Leser mit dazu helfen, dass der Herr Jesus Christus ihn dessen würdigt, d. h. wie es am Schluss des Satzes steht: μάλιστα ἐὰν ὁ κύριός μοι ἀποκαλύψῃ τι. Ignatius steht also in einem persönlichen Verkehr mit dem Herrn Jesus, in welchem ihm zuweilen Offenbarungen zu teil werden. Auch die Gebete der Gemeinden für ihn oder die Gemeinde in Syrien sieht er augenscheinlich als an Jesus gerichtete Fürbitten an, wobei aber unklar bleibt, ob Jesus nicht etwa nur der vermittelnde Hohepriester ist, der die Gebete vor Gott bringt. Darüber ist ad Röm. 4, 2; 9, 1; ad Smyrn. 4, 1 nichts angedeutet. Genug, dass gesichert ist, dass Ignatius den Gebetsverkehr mit Christus kennt, obwohl in der Regel seine Gebete an Gott, den Vater, gerichtet sind (vgl. oben S. 125). Sehr charakteristisch endlich für den intimen und besondern Verkehr mit Christus sind die Aufzeichnungen der Märtyrerin Perpetua. Sie erzählt, dass sie aufgefordert von dem Bruder, als Märtyrerin eine Vision zu erbitten zur Vergewisserung über ihr Schicksal, dies bereitwillig zugesagt habe, da sie ja wusste, dass sie mit dem Herrn sprechen könne, dessen Wohlthaten sie schon oft erfahren.[1])

---

1) Cap. IV: Et ego, quae me sciebam fabulari cum Domino, cujus beneficia tanta experta eram, fidenter repromisi ei dicens: Crastina die tibi renuntiabo. Et postulavi et ostensum est mihi hoc.



Sie sieht also eine besondere ihr verliehene Gnade darin, mit dem Herrn vertrauliche Zwiesprache führen (fabulari) zu können, und bittet ihn um eine Vision. Dass nicht Gott, sondern Jesus mit dem Dominus gemeint ist, geht aus Cap. 19 hervor, wo der, welcher die Gebete der Märtyrer erhört, in denen sie ein jeder um die ihm erwünschte Todesart baten, genannt wird: qui dixerat: Petite et accipietis. Der wirkungsvolle Verkehr mit dem Herrn wird aber augenscheinlich als ein besonderes Gnadengeschenk der Märtyrer angesehen. So stimmt dies Zeugnis aus dem dritten Jahrhundert noch überein mit dem, was wir schon bei Paulus konstatieren konnten. Der persönliche Verkehr mit dem Herrn selbst, der immer etwas Visionäres oder Ekstatisches an sich hat, ist nicht etwas Alltägliches, sondern etwas Ausserordentliches und aus Gnade Geschenktes. Denn bei allen derartigen Offenbarungen findet eine Art von direktem Wechselgespräch mit dem Herrn statt, bei welchem dieser noch unmittelbarer antwortet, als es der Christ bei gewöhnlichen Gebeten erwarten kann. Es gehören deshalb diese Vorgänge nicht eigentlich in das regelmässige christliche Gebetsleben hinein, wenn sie auch in der Regel in Anknüpfung an dasselbe in Erscheinung treten. Sie beweisen wohl, dass das religiöse Empfinden der Christen ein Bedürfnis nach persönlichem Verkehr mit dem Heiland selbst kannte, nicht aber, dass die Gebete in der Regel oder auch nur häufig an Jesus statt an Gott gerichtet worden wären.

ε) Huldigung und Lobpreis in der gottesdienstlichen Feier.

Alle die bisher genannten Formen des vereinzelten Vorkommens der Gebetsanrede an Jesus allein sind Äusserungen des gesteigerten religiösen Empfindens einzelner Christen und haben mit dem gottesdienstlichen Gebetsleben keinen nachweisbaren Zusammenhang. Anders ist es mit einer letzten Gruppe von Stellen, nach denen zwar Jesus nicht direkt angebetet, aber doch in feierlicher Weise gelobt und gepriesen wird. Sie bezeugen uns, dass auch in den Gottesdiensten Christo göttliche Ehre erwiesen wurde, sei es durch Doxologien oder durch Hymnen. Alle hierher gehörigen Stellen tragen einen mehr oder weniger poetischen Charakter, und die Zahl solcher uns erhaltener Lobpreisungen des Heilands zeigt, dass gerade diese Form der anbetenden Huldigung sich besonders früh und allgemein eingebürgert hat. Hier wirkte der Geist am freiesten auf das Gemüt, ohne wie bei den eigent-

lichen Gebeten durch Tradition oder Gewohnheit beengt zu sein. Hier steigerte die unmittelbare Empfindung den Ausdruck und drängte darauf, das Höchste und Heiligste von dem auszusagen, der als König des Gottesreichs der himmlische Herr der Gemeinde war.[1]) So hat in den feierlichen liturgischen Formeln und in den poetischen Stücken die Anbetung des Heilands ihre eigentlichste Stätte. Hier nahm sie ihren Anfang als eine immer fester werdende Gemeindesitte; hier hat sie noch heute ihre grösste Berechtigung und wird nicht leicht in der christlichen Kirche wieder verschwinden.

Wo allerdings wie in den Schlussdoxologien der feierliche liturgische Ausdruck nicht neu geprägt wurde, sondern sich an bereits feststehende Formen anschloss, bleibt es auch bei der normalen Form der Anbetung Gottes des Vaters und nur Zusätze wie διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ und dergl. werden dem Überlieferten beigefügt, denn was nach 2. Cor. 1, 20 von dem ἀμήν gilt, wird erst recht von der δοξολογία gegolten haben, welche durch das ἀμήν angeeignet wurde, oder vielmehr wird der Zusatz διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ der Form nach nur bei der Doxologie gemacht worden sein, so dass er in dem bestätigenden Amen nur mitempfunden wurde. Die im neuen Testament vorkommenden Doxologien haben entweder ihre Beziehung nur auf Gott (Röm. 11, 33; 2. Cor. 11, 31; Gal. 1, 5; Phil. 4, 20; 1. Tim. 1, 17; 6, 16; Apok. 1, 6; 1. Petr. 5, 11) oder auf Gott durch Jesus Christus (Röm. 16, 27; Eph. 3, 21; Jud. 25). Zweifelhaft ist die Beziehung Röm. 9, 5; Hebr. 13, 21; 1, Petr. 4, 11, sicher auf Christus allein nur 2. Petr. 3, 18. Ebenso sind in der älteren Litteratur des nachapostolischen Zeitalters die Doxologien nur auf Gott[2]) oder auf Gott durch Jesus Christus[3]) bezogen; Doxologien auf Christus allein sind in der älteren Zeit selten und werden erst in späteren Schriften häufiger.[4]) In den ältesten Liturgien ist die normale Form τῷ πατρὶ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, seltener σὺν αὐτῷ oder μετ' αὐτοῦ, und diese ist auch die herrschende geblieben.

Freier als in diesen bereits den jüdischen Gottesdiensten entlehnten Doxologien fand die christliche Huldigung vor dem Erlöser

1) Dass dies seit Paulus in dem Namen ὁ κύριος lag, beweist auch F. Kattenbusch in trefflichen Ausführungen S. 600 ff.

2) 1. Clem. 20, 12; 32, 4; 38, 4; Did. 8, 2. 3; 10, 2. 3. 5.

3) 1. Clem. 50, 7; 58, 2; 61, 3. 64; 65, 2; 2. Clem. 20, 5; Mart. Polyc. 14.

4) Mart. Polyc. 21; 1. Clem. 43, 6 (?); Act. Pauli et Theclae c. 42.

ihren Ausdruck in kurzen Ausrufen des Dankes und Lobpreises oder auch in Hymnen und Oden. Wenn Röm. 9, 5 wirklich auf Christus zu beziehen ist, kann es als Beispiel für solch kurzen Lobpreis gelten. Sicherer veranschaulicht uns diese Art der Eulogien Christi im Munde christlicher Propheten oder Geistesträger das Gebet der Thekla c. 62: Χριστὲ Ἰησοῦ, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ὁ ἐμοὶ βοηθὸς ἐν φυλακῇ, βοηθὸς ἐπὶ ἡγεμόνων, βοηθὸς ἐν πυρί, βοηθὸς ἐν θηρίοις, αὐτὸς εἶ θεὸς καὶ σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας ἀμήν. Auch die Worte des Karpus (Mart. c. 41) sind in ihrem Anfang: εὐλογητός, κύριε Ἰησοῦ Χριστὲ, υἱὲ τοῦ θεοῦ charakteristisch. Von Polycarp heisst es im 19. Kapitel des Martyrium, dass er nun nach seiner Vollendung mit den Aposteln und allen Gerechten Gott lobpreise: — καὶ εὐλογεῖ τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν σωτῆρα τῶν ψυχῶν ἡμῶν καὶ κυβερνήτην τῶν σωμάτων ἡμῶν καὶ ποιμένα τῆς κατὰ τὴν οἰκουμένην καθολικῆς ἐκκλησίας. Es ist wahrscheinlich, dass damit auf eine bestimmte εὐλογία angespielt ist, die mit diesen Ausdrücken im gottesdienstlichen Leben vorkam. Jedenfalls setzt das εὐλογεῖν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν im Himmel eine analoge εὐλογία in der Gemeinde voraus. Wenn uns in den älteren Quellen solche kurzen Eulogien nicht überliefert sind, so liegt das eben an ihrer nur vorübergehenden Bedeutung. Wie freie Gebete gehörten sie nur dem Augenblick an, indem sie unter Einwirkung des heiligen Geistes geäussert wurden. Später traten dann an ihre Stelle auch längere an Christus gerichtete Gebete, wie wir sie in grösserer Zahl in den apokryphen Apostelgeschichten wiederfinden. Derartiges findet sich in den älteren Quellen nicht und ist in den ursprünglichen Gemeinden jedenfalls nicht vorgekommen. Dagegen scheinen Oden oder Hymnen auf Christus schon sehr früh gedichtet und auch im Gottesdienst verwendet worden zu sein. Dafür haben wir ein Beispiel in der ᾠδὴ καινή an das Lamm Apok. Joh. 5, 9. 10:

> Ἄξιος εἶ λαβεῖν τὸ βιβλίον καὶ ἀνοῖξαι τὰς σφραγῖδας αὐτοῦ, ὅτι ἐσφάγης καὶ ἠγόρασας τῷ θεῷ ἐν τῷ αἵματί σου ἐκ πάσης φυλῆς καὶ γλώσσης καὶ λαοῦ καὶ ἔθνους, καὶ ἐποίησας αὐτοὺς τῷ θεῷ ἡμῶν βασιλείαν καὶ ἱερεῖς, καὶ βασιλεύουσι ἐπὶ τῆς γῆς.

Dazu gehört der Lobgesang der Engel:

> Ἄξιόν ἐστι τὸ ἀρνίον τὸ ἐσφαγμένον λαβεῖν τὴν δύναμιν καὶ πλοῦτον καὶ σοφίαν καὶ ἰσχὺν καὶ τιμὴν καὶ δόξαν καὶ εὐλογίαν

und der Lobgesang der Geschöpfe Gottes:

> Τῷ καθημένῳ ἐπὶ τῷ θρόνῳ καὶ τῷ ἀρνίῳ ἡ εὐλογία καὶ ἡ τιμὴ καὶ ἡδόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

Durch die Bezeichnung als ᾠδὴ καινή wird der erste Lobgesang augenscheinlich als christliches Lied charakterisiert. Die himmlischen Scenen der Offenbarung Johannis in den ersten Kapiteln sind ja Spiegelbilder des Gottesdienstes auf Erden. Wenn daher die Worte obiger Lobgesänge auch erst für den schriftstellerischen Zweck formuliert sind, so setzen sie doch die Existenz ähnlicher Lieder im Gemeindegebrauch voraus. Die Existenz solcher ᾠδαὶ πνευματικαί wird auch Eph. 5, 19 und Col. 3, 16. 17 vorausgesetzt, freilich dort ohne spezielle Beziehung auf Christus. Alle solche Hymnen werden Christus als Erlöser und Bringer des Heils, als König des Gottesreichs gefeiert haben, und die Bezugnahme auf seinen Tod wird selten gefehlt haben. Ebenso wird die Fleischwerdung und die Erhöhung Gegenstand des Lobpreises gewesen sein. Es steht nichts im Wege, obwohl es an sicheren Beweisen fehlt, mit vielen Forschern auch 1. Tim. 3, 16 für ein Fragment eines solchen Christushymnus zu halten:

> Ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί,
> ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι,
> ὤφθη ἀγγέλοις,
> ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν,
> ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ,
> ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ.

Ein anderer Hymnus auf Christus, der in noch ausführlicherer Weise die Heilsthatsachen des Lebens Jesu aufzählt, findet sich in dem von Reitzenstein gefundenen und von Jakoby[1]) rekonstruierten Gebete auf dem Papyrus 10263 des Museum zu Gizeh. Das Dokument stammt aus dem 4. oder 5. Jahrhundert, der Text ist aber augenscheinlich viel älter. Christus wird darin als Gott des Himmels und der Erde gepriesen, der in die Welt gekommen ist und die Kralle des Todes zerbrochen hat und nun im Himmel herrscht. Das Gebet erscheint in seinem Anfang ganz als ein liturgisches Loblied auf Christus; am Schluss nimmt es Bezug auf

---

1) Jakoby, Ein neues Evangelienfragment, Strassburg 1900. Vgl. C. Schmidt G. G. A 1900 No. 6 S. 503 ff.; v. Dobschütz L. Cbl. 1900 No. 26 Sp. 1081 ff.



allerlei Krankheiten, die durch Anrufung des heiligen Namens geheilt werden können. Wir dürfen diesen Text wohl als ein Beispiel dafür ansehen, wie und in welcher Weise Christus in den Gemeindeversammlungen auch in älterer Zeit besungen wurde. Die ausführliche Berücksichtigung der Geschichte Jesu erscheint darin besonders bedeutungsvoll. Einen anderen Ton schlägt ein bei Clemens Alex. Protrept. XI, 33 erhaltener Hymnus an, der in Anknüpfung an Jes. 9, 2 Christus auffordert, seinen Vater zu verkünden, um so die Christen zum Licht zu führen:

Ὕμνησον καὶ διήγησον
Τὸν Πατέρα σου, τὸν Θεόν·
Σώζει σου τὰ διηγήματα,
Παιδεύσει με ἡ ᾠδή.
Ὡς μέχρι νῦν ἐπλανώμην
Ζητῶν τὸν θεόν.
Ἐπεὶ δέ με φωταγωγεῖς, Κύριε,
Καὶ τὸν θεὸν εὑρίσκω διά σου
Καὶ τὸν Πατέρα ἀπολαμβάνω παρά σου
Γίνομαί σου συγκληρονόμος,
Ἐπεὶ τὸν ἀδελφὸν οὐκ ἐπῃσχύνθης.

Auch dieser Hymnus kann dem kirchlichen Gebrauch entnommen sein. Alttestamentliche Psalmen wie Ps. 45 und 72 sind ebenfalls früh auf Christus bezogen und als Hymnen auf ihn gesungen worden, wie z. B. Justin's Auseinandersetzung gegen Trypho (63, 14 ff.) beweist. Indirekte Zeugnisse für alte Hymnen auf Christus besitzen wir in dem Citat aus dem kl. Labyrinth, einer antimontanistischen Schrift des 3. Jahrhunderts, bei Eus. h. e. V, 28, 5: ψαλμοί δὲ ὅσοι καὶ ᾠδαὶ ἀδελφῶν ἀπ' ἀρχῆς ὑπὸ πιστῶν γραφεῖσαι τοῦ λόγου τοῦ θεοῦ τὸν Χριστὸν ὑμνοῦσι θεολογοῦντες, und in dem Brief gegen Paul von Samosata bei Eus. h. e. VII, 30, 10: ψαλμοὺς δὲ τοὺς μὲν εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν παύσας ὡς δὲ νεωτέρους καὶ νεωτέρων ἀνδρῶν συγγράμματα κ. τ. λ.

Beide beweisen uns, dass es solche Christushymnen sehr früh gegeben hat. Paul von Samosata wird aber darin recht gehabt haben, dass eine schriftliche Abfassung oder Sammlung von Christushymnen erst einer späteren Zeit angehört. Aber die aufgeführten Beispiele des 2. und 3. Jahrhunderts lassen doch auf einen frühen Anfang dieser Art gottesdienstlicher Huldigung vor

Christus schliessen. Eine solche poetische Anbetung Christi ist auch augenscheinlich bei Plinius gemeint, wenn er in seinem Brief an den Kaiser Trajan den Christen ein carmen dicere Christo quasi Deo zuschreibt. Auch der Ausdruck Ἰησοῦς Χριστός ᾄδεται bei Ignatius (ad Eph. 4, 1), wenn er auch nur bildlich gebraucht ist, scheint solche Lobgesänge auf Christus vorauszusetzen. Freilich zeigen dann gleich die folgenden Worte, dass solche Gesänge vorwiegend τῷ πατρὶ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ galten.

Wenn daher eine Anbetung Jesu Christi in älterer Zeit zweifellos geübt worden ist, so hat sie sich doch beschränkt auf die genannten Gelegenheiten: kurze Bittrufe, Sterbeseufzer, Anrufung des zur letzten Erscheinung sehnlich Erwarteten, visionäre Gespräche mit dem Verklärten, kürzere Eulogien und poetische Lobpreisungen. Dagegen sind alle eigentlichen gottesdienstlichen Gebete und auch wohl die Mehrzahl der Privatgebete an Gott den Vater in Jesu Namen oder durch Jesus Christus als vermittelnden Hohenpriester gerichtet worden. Darnach müssen auch die Äusserungen der Gegner des Christentums beurteilt werden, die, wie Lucian und Celsus oder das Spottkrucifix auf dem Palatin die Christen verhöhnen, sie beteten einen Sophisten, einen Gekreuzigten, den Judengott mit dem Eselskopf an.[1] In allen diesen Zeugnissen ist allgemein von einem σέβεσθαι, προσκυνεῖν, θρησκεύειν die Rede, und das kann sich nur auf die allgemeine religiöse Verehrung beziehen, die ja Christo zweifellos zu teil wurde, dagegen kann auf Art und Verbreitung der Gebetsanrede an Christus allein aus diesen Stellen kein Schluss gezogen werden. Es bleibt hier auch in den Äusserungen der Apologeten dieselbe Unbestimmtheit und Allgemeinheit. Sie beweisen immer nur, was kaum mehr bewiesen zu werden braucht, dass Jesus thatsächlich als Gottessohn nächst Gott eine göttliche Verehrung genossen hat, aber sie können nichts entscheiden über die Frage, in welchem Masse Gebete an ihn wie an Gott thatsächlich gerichtet worden sind. Wenn dies in der älteren Zeit nur in geringem Masse geschah, so trug dazu nicht wenig die alte gottesdienstliche Sitte bei, weniger dogmatische Bedenken, wie sie Origenes äussert. Auch die geschichtliche Erinnerung an den Menschen Jesus und seine eigenen Er-

1) Vgl. Orig. c. Cels. VIII, 12 (Koetschau II 229, 17); Justin Apol. I 6, 1; II 13, 4; Mart. Polyc. 17, 2; Lucian, de morte Peregr. 13, und das Spottkrucifix auf dem Palatin (ed. F. X. Kraus, Freiburg 1872) mit der Unterschrift: Αλεξαμενος σεβετε θεον.

mahnungen, zum Vater im Himmel zu beten, haben es anfangs verhüten helfen, dass der Mittler und Hohepriester im Gebetsleben an die Stelle Gottes selbst trat. Je mehr aber das religiöse Empfinden die Fühlung verlor mit der alttestamentlichen Gottesverehrung und mit der evangelischen Geschichte, desto mehr wuchs die Gefahr, dass aus einer Anbetung Gottes in Christo eine Christusverehrung wurde, die den Vater im Himmel in den Hintergrund drängte, dem Aberglauben anheimfiel, oder in eine unwahre βατταλογία ausartete. Das ekstatische Element, das durch Paulus in die Beziehung zu dem himmlischen Herrn gekommen war, und das rhetorisch-kultische, das durch die Ausbildung einer christlichen Liturgie gepflegt wurde, boten, obwohl an sich gerechtfertigt, die ersten Anknüpfungspunkte für die spätere Entwicklung. Der wachsende Einfluss des römisch-griechischen Kultuswesens, der griechischen Formelsucht und der römischen Neigung, den Geist in Institutionen zu bannen, thaten das übrige hinzu, um den Hohenpriester zur Gottheit, den Lobgesang zur Dogmatik, den Tröster der Gewissen zum Rechtsvermittler und zum Anwalt zu machen. Es kommt im letzten Grunde nicht auf die Frage an, ob schon früher oder erst später Christus angebetet worden ist, sondern vielmehr, in welchem Geiste dies geschehen ist und ob der Verkehr zwischen dem Vater im Himmel und den Menschenkindern im Geist und in der Wahrheit so geschah, wie Christus selbst ihn bestimmt hat. Es lässt sich nicht verkennen, dass schon in der apostolischen Zeit selbst Ansätze zu einer Verschiebung des rechten Verhältnisses sich zeigen. Aber in der Hauptsache hat man bis in das 2. und 3. Jahrhundert das ὑπερθρησκεύειν Christi wohl vermieden. Das christliche Gebet wurde durch Jesu Christi hohepriesterliche Vermittlung Gott dargebracht und in seinem Namen geübt.

## 2. Der Gebetsinhalt.

Die im vorigen Kapitel nach den paulinischen Briefen gegebene Charakteristik des Inhalts urchristlicher Gebete trifft in den wesentlichen Grundzügen auch für die spätere apostolische und nachapostolische Zeit zu. Nur wird, je weiter die Entstehung eines selbstständigen christlichen Kultus fortschreitet, der Unterschied zwischen dem öffentlichen gottesdienstlichen Gebet und dem Privatgebet des einzelnen immer bedeutsamer. Gewisse gemeinsame Grundbestandteile kehren mehr oder weniger vollständig in allen urchristlichen

Gebeten wieder: der Lobpreis am Anfang und Schluss des Gebets, der Dank, die Fürbitte und die Wunschbitte. In den grösseren gottesdienstlichen Gebeten pflegen sie vereinigt zu sein, in kurzen Gebeten, besonders im Einzelgebetsleben kommen sie auch einzeln vor; jedoch ist, wenn auch ein Element den Grundton eines Gebets bestimmt, wenigstens eins der andern noch damit verbunden. Die allgemeine Bezeichnung für jede Art von Gebet ist προσευχή oder εὐχή. Origenes weisst darauf hin, dass letzteres Wort eigentlich „Gelübde“ bedeute, weist aber dann auch Stellen nach, wo es schon im A. T. im allgemeinen Sinne gebraucht wird.[1] Δέησις ist die Bitte, in der man etwas Bestimmtes von Gott erfleht, ἔντευξις das Anliegen an Gott, besonders die Fürbitte, εὐχαριστία der Dank. Der Lobpreis am Anfang und Schluss kann in die εὐχαριστία eingeschlossen sein oder wird z. B. bei Justin Apol. I, 65, 3 mit αἶνος καὶ δόξα bezeichnet. 1. Tim. 2, 1 sind δεήσεις, προσευχαί, ἐντεύξεις und εὐχαριστίαι genannt als notwendige Bestandteile der christlichen Gebete. In dieser Aufzählung eine genaue Abgrenzung der einzelnen Begriffe gegeneinander oder eine systematische Vollständigkeit finden zu wollen, verbietet sich schon dadurch, dass der allgemeine Begriff προσευχαί mitten dazwischen steht, der eigentlich die anderen als übergeordneter mit enthält. Origenes freilich versucht bereits eine genaue begriffliche Unterscheidung der Ausdrücke.[2] Er will unter δέησις das Erflehen eines erwünschten Gegenstandes, unter προσευχή das feierlichere, mit einer Doxologie verbundene Gebet um Grösseres, unter ἔντευξις das mit einem besonderen Mass von Zuversicht ausgesprochene Anliegen, unter εὐχαριστία die dankbare Anerkenntnis empfangener Wohlthaten verstehen. Die προσευχή kommt allein Gott zu, die andern kommen auch im Verhältnis zu Menschen vor. Diese Unterscheidungen des Theoretikers zeigen uns, obwohl sie einer gewissen Willkür nicht entbehren, welches die Grundbestandteile christlicher Gebete gewesen sind. Am Schluss seiner Schrift über das Gebet[3] giebt Origenes

1) Origenes περί εὐχῆς 3 (ed. Koetschau p. 304 ff.).

2) Orig. περὶ εὐχῆς 14, 3 (ed. Koetschau p. 331).

3) Orig. περὶ εὐχῆς 33, 1 (ed. Koetschau II, 401, 12 ff.: εἰσὶ δὲ οἱ τόποι οὗτοι· κατὰ δύναμιν δοξολογίας ἐν τῇ ἀρχῇ καὶ τῷ προοιμίῳ τῆς εὐχῆς λεκτέον τοῦ θεοῦ διὰ Χριστοῦ συνδοξολογουμένου ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι συνυμνουμένῳ· καὶ μετὰ τοῦτο τακτέον ἑκάστῳ εὐχαριστίας τε κοινὰς [τὰς] πρὸς πολλοὺς εὐεργεσίας προσάγοντα ἐπὶ τῆς εὐχαριστίας, καὶ ὧν ἰδίᾳ τέτευχεν ἀπὸ θεοῦ· μετὰ δὲ τὴν εὐχαριστίαν φαίνεταί μοι πικρόν τινα δεῖν γινόμενον τῶν ἰδίων ἁμαρτημάτων κατή-

auch an, welche Reihenfolge er in einem christlichen Gebet für die richtige hält. Die Anfangsdoxologie sei gleichsam das προοίμιον des Gebets unter Miteinbeziehung Christi und des heiligen Geistes. Darauf habe der Dank zu folgen sowohl für gemeinsam erfahrene, als für die den Einzelnen geschenkten Wohlthaten. Dann die ἐξομολόγησις der Sünden, verbunden mit der Bitte um Heilung des sündhaften Zustandes und Vergebung des begangenen Unrechts. An vierter Stelle hätten die Bitten um die grossen Dinge, die allgemeinen und besondern, einschliesslich der Fürbitten zu folgen und dann sei das Gebet wieder mit einer δοξολογία θεοῦ διὰ Χριστοῦ zu schliessen. Mit dieser Charakteristik des christlichen Gebets stimmen in der Hauptsache die ältesten uns erhaltenen christlichen Gebete überein. Ebenso zeigen die ältesten jüdischen Gebete, z. B die 18 Benediktionen, einen ähnlichen Aufbau. Was Vollständigkeit und Reihenfolge angeht, zeigen sich natürlich Abweichungen in den einzelnen Gebeten, aber die Bestandteile bleiben immer dieselben. Den Grund dafür wird man weniger in einer rhetorischen, liturgischen oder stilistischen Tradition, als vielmehr in der Sache selbst finden. Lobpreis, Dank, Bitte, Bekenntnis und Fürbitte sind eben die wesentlichsten Formen, in denen der Mensch überhaupt zu Gott reden kann. Dem Religionshistoriker würde es wohl ein leichtes sein, die gleichen oder ähnlichen Elemente in den Gebeten anderer Religionen nachzuweisen. Die Besonderheit christlicher Gebete liegt also nicht daran, dass diese Elemente vollzählig beisammen sind, sondern in dem Geist, der im einzelnen den Charakter dieses Gebetsinhalts näher bestimmt und alles zu einem einheitlichen Ganzen zusammenschliesst. Auch wenn das allgemeine Schema dasselbe bleibt, kann die nähere Ausfüllung sehr verschieden geartet sein. Durch den Geist, der Form und Inhalt im einzelnen beherrscht, unterscheidet sich das urchristliche Gebet sowohl von den jüdischen als von den späteren kirchlichen Gebeten, obwohl das Schema, ja nicht selten auch der sprachliche Ausdruck, äusserlich derselbe geblieben ist. Zumal in den gottesdienstlichen Gebeten macht sich in formeller Hinsicht der allem kultischen Leben eigene

---

γορον ἐπὶ θεοῦ αἰτεῖν πρῶτον μὲν ἴασιν πρὸς τὸ ἀπαλλαγῆναι τῆς τὸ ἁμαρτάνειν ἐπιφερούσης ἕξεως, δεύτερον δὲ ἄφεσιν τῶν παραληλυθότων· μετὰ δὲ τὴν ἐξομολόγησιν τέταρτόν μοι συνάπτειν φαίνεται δεῖν τὴν περὶ τῶν μεγάλων καὶ ἐπουρανίων αἴτησιν, ἰδίων τε καὶ καθολικῶν καὶ περί τε οἰκείων καὶ φιλτάτων καὶ ἐπὶ πᾶσι τὴν εὐχὴν εἰς δοξολογίαν θεοῦ διὰ Χριστοῦ ἐν ἁγίῳ πνεύματι καταπαυστέον.

konservative Zug stark geltend. Trotzdem ist oft genug Geist und Inhalt des Gebets verändert bei sehr ähnlichem oder gleichem Ausdruck. Wir haben daher die einzelnen Bestandteile näher für unsern Zeitabschnitt zu untersuchen. Wenn wir dabei der Reihenfolge, die Origenes vorschreibt, folgen, so werden wir auch in der Hinsicht für die Mehrzahl der gottesdienstlichen Gebete das Richtige treffen. Die nähere Charakteristik der einzelnen behält aber auch da ihr Recht, wo die Reihenfolge vielleicht eine andere war oder wo, wie in den Privat- und Gelegenheitsgebeten, einer der genannten Grundbestandteile isoliert erscheint.

### a) Die Epiklese.

Das προοίμιον des Gebets, das nach Origenes Gott lobpreisen soll durch Christus, dem die Ehre mitgilt in dem heiligen Geist, besteht der Form nach entweder in einer Erweiterung der Anrede durch partizipiale Appositionen oder angefügte Relativsätze — oder es hebt mit einem neuen Satz an wie: εὐλογητὸς σύ, σοὶ δόξα oder dergleichen. Inhaltlich pflegt eine Huldigung, ein Ausdruck des Vertrauens, auch wohl eine Art von captatio benevolentiae in diesen einleitenden Worten zu liegen. In den jüdischen Gebeten wird der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Gott der Väter gepriesen und auf seine früheren Heilsthaten hingewiesen. Oder es wird seine Macht, Herrlichkeit, Ewigkeit gelobt und die Werke seiner Schöpfung gerühmt. Je nach dem sonstigen Charakter des Gebets tritt das eine oder andere stärker hervor. Dementsprechend nehmen die Epiklesen der urchristlichen Gebete Bezug auf das in Christo geschenkte Heil, und an Stelle der Erinnerung an die Väter tritt die Erinnerung an die Heilsthaten Jesu Christi. Origenes bezeugt es ausdrücklich, dass die Christen nicht durch lange ἐπῳδαί die Kraft der Anrufungen zu erhöhen suchten, sondern τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ μετὰ τῆς ἀπαγγελίας τῶν περὶ αὐτὸν ἱστοριῶν.[1])

Wenn also überhaupt eine ausführlichere Epiklese stattfindet, so wird Gott darin gepriesen für das in Christo geschenkte Heil, entweder, wie in dem Gebet Act. 4, 24, unter Bezugnahme auf die Geschichte Jesu oder wie in den Gebeten der Apostellehre, wo eine kurze Doxologie (σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας) dem Dank für das in Christo geschenkte Heilsgut angefügt ist. Überhaupt ist diese Epi-

1) Orig. c. Cels. I, 6 (Koetschau I p. 59).

klese oder die Anfangsdoxologie oft so mit der Dankesbezeugung, εὐχαριστία, verbunden, dass ein deutlicher Unterschied gar nicht gemacht werden kann. So kann der Anfang des Gemeindegebets im ersten Clemensbrief (59, 1—3) sowohl als erweiterte Epiklese, wie auch als εὐχαριστία aufgefasst werden. Bei kurzen Gebeten schliesst sich Bitte oder Dank auch direkt an eine schlichte Anrede an; dagegen ist offenbar in längeren liturgischen Gebeten eine ausführlichere Epiklese oder Anfangsdoxologie mit wiederholtem αἰνοῦμέν σε oder dergl. üblich gewesen, und die Kirche ist gerade hier früher schon in die vom Herrn getadelte πολυλογία hineingeraten. Schon das Gebet des Clemens ist nicht frei von einer rhetorischen Breite, die nicht in dem Sinne Jesu Christi ist. Justin erzählt, dass der Vorsteher bei der Eucharistie αἶνον καὶ δόξαν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων κ. τ. λ. . . . ἐπὶ πολὺ ποιεῖται. Irenaeus spricht bei der Schilderung der Eucharistie der Marcianer (I, 7, 1) von einem ἐπὶ πλέον ἐκτείνειν τὸν λόγον τῆς ἐπικλήσεως.

Die Liturgie der apostolischen Konstitutionen[1]) enthält ebenfalls schon ausführlichere Epiklesen. Vor allem aber zeigen uns die langen Epiklesen in den gnostischen Gebeten der Bücher Jeû und der Pistis Sophia,[2]) dass, je stärker die Entwicklung des kultischen Gebets unter heidnischen Einfluss geriet, die Abweichung von der Einfachheit und Wahrhaftigkeit immer grösser wurde. Auch die lange Epiklesis des Gebets auf dem Papyrus von Gizeh, den Jakoby kürzlich veröffentlichte,[3]) ist ein Beispiel für die Ausartung der Gebetsanrufungen; sie zeigt aber zugleich deutlich, was Origenes unter der ἀπαγγελία τῶν περὶ αὐτὸν ἱστοριῶν versteht, die an Stelle der jüdischen und heidnischen ἐπῳδαί dient. Neben der Anrufung des Namens Jesu soll die Erwähnung der Daten der Heilsgeschichte die Dämonen verscheuchen und so das Gebet wirkungskräftiger machen. So wurde die Epiklese, die ursprünglich nur der Ehre Gottes dienen sollte, später herabgewürdigt zu einer wunderwirkenden Zauberformel. In unsern ältesten Quellen bemerken wir davon noch nichts, und auch Clem. Alex. rechnet die würdige Einfachheit

---

1) Apostol. Const. VIII, Lag. 237, 13 ff.; 254, 6 ff.

2) Cod. Brucianus ed. C. Schmidt (T. u. U. VIII, 1—2); Pistis Sophia, Harnack (T. u. U. VII).

3) Jakoby, Ein neues Evangelienfragment, Strassburg 1900 p. 32 ff. Vgl. auch das Gebet des Märtyrers Saturninus (Ruinart p. 417).

und Kürze zu den wesentlichen Erfordernissen eines christlichen Gebets.[1])

Die alten Gebete in den Canones Hippolyti, in der ägyptischen Kirchenordnung und in der Gebetssammlung des Bischofs Serapion zeichnen sich meist durch grössere Schlichtheit vor denen der späteren Liturgien aus, und dies zeigt sich nicht zum wenigsten in der Einfachheit der Epiklese oder der Anfangsdoxologie.[2]) Die Gebete in der Offenbarung Johannis sind z. T. nichts wie isolierte, kurze Doxologien, auf die ein Bittgebet dann gar nicht mehr folgt. Sie können uns aber veranschaulichen, welcher Art auch am Anfang längerer Gebete die Doxologien gewesen sind.

### b) Der Dank.

Auf die Anfangsdoxologie folgte nach Origenes der Dank (εὐχαριστία), der oft mit dem Lobpreis im Anfang in eins verbunden ist, oder selbst im Anfang des Gebets schon zum Ausdruck kommt. Letzteres ist stets der Fall, wo das Gebet überhaupt ein Dankgebet ist, wie z. B. bei den Abendmahlsgebeten der Apostellehre. Auch das Sterbegebet des Polycarp enthält wesentlich Lob und Dank für das dem Märtyrer geschenkte Heil. Dagegen ist in dem Gebet des Clemensbriefs der Dank nur implicite in dem ausführlichen Lobpreis enthalten, an den sich dann gleich die Bitten anschliessen. Wie wir schon bei Paulus feststellen konnten, tritt der Dank in den christlichen Gebeten viel mehr in den Vordergrund, wie in den ausserchristlichen. Er beschränkt sich nicht nur auf die Dankgebete und Eulogien bei den Mahlzeiten oder bei besonderen Gelegenheiten, auch nicht nur auf den Dank für die gewöhnlichen Gaben des Schöpfers und Erhalters, sondern ist vor allem ein Dank für das in Christo geschenkte Heil. Deshalb fehlten die Dankgebete auch in keinem christlichen Gottesdienste, sei es nun, dass sie mit den Bitten in einem Gebet vereinigt waren, oder dass sie gesondert von diesen ganz und gar Dankgebete waren.

Letzteres scheint der Fall gewesen zu sein, wenn Justin von εὐχὰς ὁμοίας καὶ εὐχαριστίας, ὅσῳ δύναμις αὐτῷ spricht (Apol. I,

1) Clem. Alex. Strom. VII, 7, 309: τῇ διὰ στόματος εὐχῇ οὐ πολυλόγῳ χρῆται.

2) Dies erkennt man z. B. auf den ersten Blick bei der Nebeneinanderstellung der Gebete der Apostol. Constit. und der älteren Quellen bei H. Achelis (T. u. U. VI, 4 p. 38 ff.).

67, 5) und auch 65, 1 die κοιναὶ εὐχαὶ von der εὐχαριστία unterscheidet. Letztere bekam ja bald genug ihre ganz spezifische Beziehung auf das eucharistische Opfer. Gerade die Abendmahlsgebete der Apostellehre, besonders das letzte derselben zeigen, dass es sich ursprünglich um Dankgebete für die von Gott geschenkten natürlichen Gaben handelte,[1]) mit denen dann in der christlichen Gemeinschaft von jeher der Dank für die höheren geistigen Gaben Gottes verbunden war. Als solche sind Διδ. 10 γνῶσις, πίστις und ἀθανασία genannt. Auch im Gebet des Polycarp ist es die ἐπίγνωσις περὶ θεοῦ, für die vor allem gedankt wird. In der Apologie des Aristides (ed. Hennecke p. 38) heisst es, dass die Christen Gott an jedem Morgen und zu allen Stunden sowie für Speise und Trank Dank sagen. In gleichem Zusammenhang erwähnt Aristides das Danken für Sterbende, für Neugeborene, wie auch für früh sterbende Kinder, die ohne Sünden durch die Welt gegangen seien. Hermas preist den Herrn mehrmals für die ihm zu teil werdenden Offenbarungen und dankt für die ihm zu teil gewordene Erkenntnis und Vergebung seiner Sünden (Vis. II, 1, 2). Ignatius dankt Gott für die Aufnahme, die seine Boten gefunden haben (Phld. 11, Sm. 10, 1) und regt die Gemeinden an, Abgesandte nach Syrien zu schicken, um mit den dortigen Christen gemeinsam Gott zu preisen und für die erlangte Rettung (ad Sm. 3, 3; ad Polyc. 7, 2) zu danken. Auch seine Leser fordert er auf, πυκνότερον συνέρχεσθαι εἰς εὐχαριστίαν θεοῦ καὶ δόξαν ad Eph. 13, 1. Dank und Lobpreis sieht Ign. also als Hauptzweck der christlichen Gemeindeversammlungen an. Leider sind uns ausser den Abendmahlsgebeten der Apostellehre keine Dankgebete der urchristlichen Zeit erhalten, jedenfalls weil gerade sie meist freie vom Geist eingegebene Gebete waren. Ist doch nach Διδ. 10, 3 selbst für die eucharistischen Gebete den Propheten ganz freigegeben, wie sie danken wollen. Die Privatgebete waren erst recht von den Erfahrungen des einzelnen bestimmt; Erlebnisse der Wunderhülfe Gottes, die Aufnahme in die Zahl der begnadeten Märtyrer, das Martyrium selbst und der dabei erfahrene Geistesbeistand u. a. geben Anlass zu Lob- und Dankgebeten und die Beispiele, die wir davon in den apokryphen Apostelgeschichten und in den Märtyrerakten einer etwas späteren Zeit finden, geben

1) Vgl. Διδ. 10, 3: τροφήν τε καὶ ποτὸν ἔδωκας τοῖς ἀνθρώποις εἰς ἀπόλαυσιν, ἵνα σοὶ εὐχαριστήσωσιν. ἡμῖν δὲ ἐχαρίσω πνευματικὴν τροφὴν καὶ ποτὸν καὶ ζωὴν αἰώνιον διὰ τοῦ παιδός σου und die Ausführungen im Abschnitt B. 5.

im allgemeinen auch eine Anschauung, welcher Art die Dankgebete in den urchristlichen Gemeinden gewesen sein müssen. Der Dank für Gottes ἀγάπη, χρηστότης, μακροθυμία, für die Errettung aus Irrtum und Sünde und aus der Gewalt der Dämonen durch Jesus Christus kehrt darin immer wieder, und wie Origenes es richtig beschreibt, folgt diesem Dank für die allgemeinen Gnadenerweisungen Gottes der spezielle für das persönlich erfahrene Gute.

Solches Danken und Loben aber wurde als das rechte christliche Opfer [1]) aufgefasst und diese Vorstellung gewann zumal im gottesdienstlichen Leben eine immer realere Bedeutung. Auf diese gottesdienstlichen Dankgebete, zumal die in der eucharistischen Feier, werden wir später zurückkommen. Hier genügt der Hinweis auf den allgemeinen Inhalt derselben.

### c) Das Sündenbekenntnis.

Auf den Dank folgte nach Origenes das Sündenbekenntnis oder die ἐξομολόγησις. Dieselbe bildete in der Gottesdienstordnung bald ein eigenes Gebet für sich, konnte aber, wie das Clemensgebet zeigt, auch ein Teil eines andern Gebets sein und ging dann wohl meist den Bitten oder zuweilen auch dem Dank voraus. Nicht selten wird solches Bekennen der Sünde in der Bitte um Vergebung bestanden haben; dann ist solche einfach ein Teil des Bittgebets. Aber das wurde augenscheinlich überall als wesentlich erachtet, dass man Gott nicht seine Wünsche und Bitten aussprechen dürfe, ohne das Gewissen durch Sündenbekenntnis oder Bitte um Vergebung gereinigt zu haben. Es ist deshalb eine in der ältesten christlichen Litteratur besonders häufige, vermutlich frühe stereotyp gewordene Formel, dass man Gott nicht ἐν συνειδήσει πονηρᾷ, sondern καθαρᾷ συνειδήσει nahen müsse (vgl. Barn. 19, 12; Did. 4, 14; 1. Tim. 3, 9; 2. Tim. 1, 3; Ign. ad Tr. 9; 1. Clem. 45, 7; Orig. c. Cels. VIII, 17 und häufig in den älteren Liturgien). Solch reines Gewissen erhält man erst durch die Bitte um Sündenvergebung und deshalb ist diese von vornherein ein notwendiger Bestandteil des christlichen Gebetslebens gewesen. Es thut dann wenig zur Sache, ob in den Gottesdiensten das Sünden-

1) Vgl. Hebr. 13, 15: δι᾽ αὐτοῦ ἀναφέρωμεν θυσίαν αἰνέσεως διὰ παντὸς ῷτ θεῷ, τοῦτ᾽ ἔστιν καρπὸν χειλέων ὁμολογούντων τῷ ὀνόματι αὐτοῦ, vgl. 1. Clem. 40, 1; Justin Apol. I, 13, 1; Clem. Alex. Strom. VII, 6, 31; Orig. c. Cels. VIII, 27 (II 239, 6); Tert. de oratione cap. 28; Justin Dial. 117; Iren. III 18, 3; Ptolem. ad Floram 3. Vgl. Harnack, D. G. I [3] p. 196.

bekenntnis zu Beginn oder erst nach dem Dank ausgesprochen wurde. Es wird dies in der älteren Zeit verschieden gewesen sein. Nur die Stellung vor dem Bittgebet war nicht ohne Bedeutung. Die Apostellehre 14, 1 verlangt solche ἐξομολόγησις auch vor der Eucharistie,[1]) damit auch das Opfer ein reines sei. Ein verwandter Gedanke ist es, wenn Hermas sagt, die Bitte dürfe nicht mit Trauer (λύπη) gemischt sein, sonst könne sie nicht rein zu Gott aufsteigen. Der Trauernde thue Unrecht: μὴ ἐντυγχάνων μηδὲ ἐξομολογούμενος τῷ θεῷ (Mand. X, 3, 8). Hermas erinnert daher oft daran, dem Herrn zu bekennen und ihn um Vergebung und Heiligung zu bitten (Vis. I, 1, 3 9.; Vis. I, 2, 1; III, 1, 5. 6; Sim. II, 5; Sim. IX, 23, 4). Es ist dabei wohl in erster Linie an das persönliche Gebet des einzelnen gedacht, denn Vis. I, 1, 9 heisst es: ἀλλὰ σὺ προσεύχου πρὸς τὸν θεὸν καὶ ἰάσεται τὰ ἁμαρτήματά σου καὶ ὅλου τοῦ οἴκου καὶ πάντων τῶν ἁγίων. Dagegen enthielt Vis. III, 1, 6 die Mahnung, das Bitten um Vergebung der Sünden nicht zu übertreiben, sondern auch um Gerechtigkeit zu bitten. Allgemein gehalten sind die beiden Stellen 1. Clem. 23, 1 und 48, 1. In der ersten wird die Barmherzigkeit und Gnade des Herrn denen versichert, die ἁπλῇ διανοίᾳ zu ihm kommen; in der zweiten wird zum Niederfallen und flehentlichen Rufen um Gottes Gnade und Versöhnung ermuntert; beides kann vom Privatgebet und vom öffentlichen Gemeindegebet verstanden werden. 1. Clem. 51, 3 heisst es ebenso allgemein: καλὸν τῷ ἀνθρώπῳ ἐξομολογεῖσθαι περὶ τῶν παραπτωμάτων ἢ σκληρῦναι τὴν καρδίαν αὐτοῦ, und 1. Clem. 2, 3: ἐξετείνατε τὰς χεῖρας ὑμῶν πρὸς τὸν παντοκράτορα θεὸν ἱκετεύοντες αὐτὸν ἵλεων γενέσθαι εἴ τι ἄκοντες ἡμάρτετε.[2]) Ein konkretes Beispiel für das Sündenbekenntnis haben wir nur in dem entsprechenden Abschnitt des römischen Gemeindegebets 1. Clem. 60, 1. 2: „Sei barmherzig und gnädig, vergieb uns unsere Ungesetzlichkeiten und Frevelthaten und die Fehltritte und Versehen. Rechne nicht an alle Sünden deiner Knechte und Mägde, sondern reinige uns mit der Reinigung deiner Wahrheit und lenke unsre Schritte, in Heiligkeit des Herzens zu wandeln und das zu thun, was gut ist und wohlgefällig vor dir und vor unseren Oberen.“ Charakteristisch in diesen Worten ist die Unterscheidung von ἀνομίαι, ἀδικίαι, παραπτώματα, πλημμελεῖαι, in der zwar kein System

1) Vgl. Harnacks gr. Ausgabe z. d. St. S. 54 Anm., nach von Gebhardts Konjektur (προεξομολογησάμενοι).

2) Vgl. auch 1. Clem. 9, 1.

gesucht werden darf, die aber doch eine verschiedene Beurteilung der schweren und leichten Sünden bei Gott voraussetzt; ferner die Rücksicht auf Männer und Frauen, die deutlich zeigt, dass es sich um ein Gemeindegebet handelt; endlich die Ergänzung der Bitte um das Gebet um Reinigung und Heiligung des Lebenswandels und um Erlangung des Wohlgefallens vor Gott und Menschen. Nach Origenes sollte die Bitte um Beseitigung des sündigen Zustandes der um die Vergebung der begangenen Sünden vorausgehen. Auf die Reihenfolge kommt nicht viel an; genug, wenn wir sehen, dass die Bitten um Vergebung und um Reinigung oder Heiligung des Lebenswandels immer mit einander verbunden erscheinen. Auch nach Clem. Alex. Strom VI, 12, 61 (Migne p. 324) wird zuerst um Sündenvergebung gebetet, dann um das εὖ ποιεῖν δύνασθαι, darnach um das συνιέναι, die ἐπίγνωσις und die reine Schauung Gottes; nach Strom VII, 12, 24 (Migne p. 509) ist die Bitte um ἐπικουφισμὸς περὶ ὧν ἡμαρτήσαμεν ἡμεῖς verbunden mit der um ἐπιστροφὴ εἰς ἐπίγνωσιν; beides giebt ein gutes Gewissen, und durch dieses kommt man zum Danken (εὐχαριστῆσαι). So oder ähnlich wird man das Sündenbekenntnis überall als Vorbedingung für das rechte Danken, speziell für die Feier der Eucharistie aufgefasst haben. Nach den Canones Hippolyti 2, 9 (ed. Achelis p. 40) ging auch der Fürbitte für den neugewählten Bischof eine ἐξομολόγησις voraus. Die Apostellehre legt besonderen Wert darauf, dass solches ἐξομολογεῖσθαι auch in der Gemeindeversammlung (ἐν ἐκκλησίᾳ) geschehe, und solche ἐξομολόγησις des einzelnen im Gottesdienst wurde wohl vielfach als Zugehörigkeitserklärung aufgefasst, wofür Harnack auf einige Stellen bei Irenaeus verweist [2]). Dagegen ist Jac. 5, 16 bei der Mahnung, die Sünden einander zu bekennen und für einander zu beten, augenscheinlich nicht an eine öffentliche ἐξομολόγησις gedacht, sondern an die persönliche Gemeinschaft der einzelnen untereinander. — Dass auch alttestamentliche Busspsalmen als Bussgebete gebraucht worden sind, darf als sicher angenommen werden. Orig. c. Cels. III, 63 (I, 257, 13) scheint dies direkt zu bestätigen, wenn er die Worte Ps. 31, 5 einführt mit der Wendung: ἐπὰν ὁ ἁμαρτάνων λέγῃ ἐν ταῖς πρὸς θεὸν εὐχαῖς, τὴν ἁμαρτίαν μου ἐγνώρισα κ. τ. λ.

---

1) Διδ. 14, 1: Ἐν ἐκκλησίᾳ ἐξομολογήσῃ τὰ παραπτώματά σου καὶ οὐ προσελεύσῃ ἐπὶ προσευχήν σου ἐν συνειδήσει πονηρᾷ.

2) Harnack, a. a. O. p. 55; Iren. III, 4, 2; I, 13, 5. 7.

### d) Bitten und Fürbitten.

Auf die ἐξομολόγησις folgten nach Origenes die einzelnen Bitten (τὰ αἰτήματα) oder wie Origenes genauer sagt: περὶ τῶν μεγάλων καὶ ἐπουρανίων αἴτησις, ἰδίων τε καὶ καθολικῶν καὶ περί τε οἰκείων καὶ φιλτάτων. Die Art dieser Bitten ist natürlich unendlich verschieden gewesen, nicht nur in den öffentlichen, sondern vor allem in den Privatgebeten. Es darf hier am wenigsten generalisiert werden und die Zeugnisse des dritten und vierten Jahrhunderts können zur Charakteristik der Bittgebete in den beiden ersten Jahrhunderten nur mit grösster Vorsicht herangezogen werden. Immerhin lassen sich gewisse allgemeine Grundzüge feststellen für den Inhalt der christlichen Bittgebete in dieser älteren Zeit, und was wir im dritten und vierten Jahrhundert als alte christliche Gewohnheit erwähnt finden, darf dem allgemeinen Gehalt, wenn auch nicht der Form nach meist auf die ältere Zeit übertragen werden. Gewisse Grundsätze, die das Gebetsleben der Christen für lange Zeit regulierten, stammen zweifellos aus der ältesten Zeit und gehen letztlich auf den Herrn selbst zurück. Zu diesen Grundsätzen gehört in erster Linie der, die Bitte um geistige Dinge allen irdischen Bitten weit voranzustellen. Das Wort des Herrn: Trachtet am ersten nach dem Reich Gottes etc. war nicht nur ein totes Stück evangelischer Überlieferung. Vielmehr suchten die Christen es wahr zu machen im Leben und wendeten es auch auf ihr Gebetsleben an. Clemens von Alexandrien sagt mit Recht: ὧν μὲν οὖν αἱ ὀρέξεις εἰσὶ καὶ ἐπιθυμίαι καὶ ὅλως εἰπεῖν αἱ ὁρμαί, τούτων εἰσὶν καὶ αἱ εὐχαί oder: wer da weiss, welches die wirklich guten Dinge sind, der wird auch wissen, was und wann und wie zu bitten ist (Strom. VII, 7, 41. 42). Das Bittgebet ist also ein Gradmesser für die Reife der christlichen Erkenntnis. Noch eingehender erörtert Origenes diesen Gedanken in seiner Schrift über das Gebet.[1]) Er verwirft das Bitten um Kleines und Irdisches überhaupt, da der Vater ja wisse, dass wir dessen bedürfen. Die irdischen Güter kommen ganz von selbst, wenn wir nur die geistigen haben. Sie folgen den letzteren wie der Schatten dem Licht. Beide, Clemens und Origenes berufen sich für diese Anschauung auf ein Wort des Herrn, das in unseren Evangelien nicht überliefert ist: Αἰτεῖτε τὰ μεγάλα καὶ τὰ μικρὰ

---

1) Orig. περὶ εὐχῆς 2, 2; 8, 1; 13, 4; 14, 1 ff.; 17, 2.

ὑμῖν προστεθήσεται, καὶ αἰτεῖτε τὰ ἐπουράνια καὶ τὰ ἐπίγεια ὑμῖν προστεθήσεται.[1]) Dies Wort muss einer sehr alten Überlieferung angehören und die Alexandriner behandeln es wahrscheinlich mit Recht als echtes Jesuswort. Damit ist aber auch gegeben, dass der darin ausgesprochene Gedanke in den Gemütern eine Macht war. Die ganze urchristliche Stimmung war ja der diesseitigen Welt abgewandt und das Leben in den himmlischen Dingen war für die meisten keine Phrase. Auch die in der älteren Kirche vorwiegend spiritualisierende Auslegung der vierten Bitte des Vaterunsers ist ein Zeugnis dafür, dass die Bitte um irdische Dinge vielfach wie etwas halb Unwürdiges empfunden wurde. Trotzdem würde man irre gehen, wenn man annehmen wollte, dass der Standpunkt eines Origenes gegenüber den irdischen Bitten schon früher der allgemeine gewesen wäre. Die Polemik der Alexandriner zeigt, dass die Bitten um die μικρὰ und ἐπίγεια etwas sehr Gewöhnliches waren. Wie sollte es auch anders gewesen sein? Hört doch das Wünschen des menschlichen Herzens nie auf und treibt den Frommen an, Gott um das Gewünschte zu bitten. Zumal die Not des Lebens trägt dafür Sorge, dass jener übergeistige Standpunkt, der alles irdische Bitten vermeiden will, nicht allein herrschend bleiben kann. Und ausser dem natürlichen psychologischen Bedürfnis wirkten zweifellos die Worte des Herrn nach, die diesem Bedürfnis entgegenkamen, indem sie zum Bitten ermutigten, worum es sich auch handle. Wohl sollten die geistlichen Bitten den vorherrschenden Platz einnehmen, aber die uneingeschränkte Verheissung ὅτι ἂν αἰτήσητε ἐν τῷ ὀνόματί μου, τοῦτο ποιήσω lebte als ein Wort des Herrn in den Gemütern (Joh. 14, 13. 14; 16. 24; 1. Joh. 3, 22). Freilich blieb die eine Bedingung immer: ἐάν τι αἰτώμεθα κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ (1. Joh. 5, 14) und diese bewahrte vor dem Missbrauch der Bitte um irdische Dinge. — Wenn uns nicht allzuviel solcher Bittgebete um Irdisches aufbewahrt sind, so liegt das nicht etwa nur an einer herrschenden Abneigung gegen solche Bitten, sondern vielmehr daran, dass die einzelnen Privatgebete der Vergessenheit anheimgefallen sind, während die aufgezeichneten gottesdienstlichen Gebete schon ihrer Natur nach mehr geistigen, allgemeinen Inhalts sind.

Gehen wir nun im einzelnen auf den Inhalt der uns irgend-

---

1) Clem. Alex. Strom. I, 24. 35 (ed. Potter p. 416); Orig. c. Cels. VII, 44; περὶ εὐχῆς 2, 2; 14, 1; Comm. in Matth. XVI, 28.

wie bezeugten Bittgebete ein, so waren es nächst der bereits besprochenen Bitte um Sündenvergebung und Herzensreinigung die Gebete für das Wohl der ganzen christlichen Kirche, welche überall, wo es Christen gab, wiederholt wurde. Das vermutlich älteste Gebet derart, das auf uns gekommen, ist das in der Apostelgeschichte (4, 24 ff.) aufbewahrte Gebet. Dasselbe fährt nach der ausführlichen Epiklese, die an die bisherigen Heilsthaten Gottes erinnert, fort: „Und nun, Herr, siehe auf ihre Drohungen und gieb deinen Knechten, mit allem Freimut dein Wort zu verkündigen, indem du deine Hand ausstreckst, dass Heilung und Zeichen und Wunder geschehen durch den Namen deines heiligen Knechtes Jesus." Das Gebet nimmt also besondere Rücksicht auf die apostolische Wirksamkeit, bittet um Schutz vor den Feinden, um Freudigkeit für die Boten und um wirkungsvolle Machtentfaltung des Evangeliums. Jedenfalls auch sehr alt sind die Bitten in den eucharistischen Gebeten der Apostellehre: „Zusammengeführt werde deine Kirche von den Enden der Erde in dein Reich" und „Gedenke, Herr, deiner Kirche, sie zu erlösen von allem Übel und sie zu vollenden in deiner Liebe, und führe sie zusammen von den vier Winden, die geheiligte in dein Reich, welches du ihr bereitet hast" (Διδ. 10, c. 5). Auch in diesen Gebeten liegt die Bitte um Schutz und Bewahrung, um Sammlung und Vollendung der Kirche. In irgend einer Form wurde das ein integrierender Bestandteil des gottesdienstlichen Fürbittengebets, dessen Anfänge wir später zu würdigen haben. Dass aber auch einzelne Christen dieses Gebet für die Kirche nicht vergassen, zeigt das Beispiel des Polycarp, von dem erzählt wird: νύκτα καὶ ἡμέραν οὐδὲν ἕτερον ποιῶν ἢ προσευχόμενος περὶ πάντων καὶ τῶν κατὰ τὴν οἰκουμένην ἐκκλησιῶν, ὅπερ ἦν συνηθὲς αὐτῷ (Mart. Polyc. 5, 1). Ebenso heisst es 8, 1, dass er in seinem Gebet aller gedacht habe, denen er je begegnet, der Grossen und der Kleinen, der Berühmten und Unberühmten, καὶ πάσης τῆς κατὰ τὴν οἰκουμένην καθολικῆς ἐκκλησίας. Dass diese Fürbitte, sei es für die ganze christliche Kirche, sei es für einzelne Gemeinden oder für einzelne christliche Brüder in allen Gemeinden und bei allen Christen als heilige Pflicht geübt wurde, war gewiss in erster Linie dem Beispiel und den Ermahnungen des Apostels Paulus zu danken. Aber auch Ignatius wird nicht müde, in seinen Briefen die Pflicht solcher Fürbitte einzuschärfen. Wie er sie selbst übt, so erbittet er sie für sich und sein Martyrium, für seine syrische Gemeinde und für

alle untereinander.[1]) Es ist nicht zu verkennen — zumal der Wunsch einer Gesandtschaft der Gemeinden nach Syrien zeigt es —, dass Ignatius direkt darauf einwirken will, durch gegenseitige Fürbitten die Gemeinden innerlich miteinander enger zu verbinden. Der Bischof setzt hier das Werk des Apostels Paulus fort und Polycarps Gewohnheit solcher Fürbitte ging auf diese Lehrmeister zurück.

In innerlichem Zusammenhang mit solchen Bitten um die Wohlfahrt der Kirche steht die Fürbitte für den Sünder, und zwar sowohl für den christlichen Bruder, der gesündigt hat, als auch für die Abgefallenen oder noch Unbekehrten. Ignatius ermahnt die Smyrnäer, für solche zu beten, ob sie sich wohl bekehren möchten, was freilich schwer sei (Sm. 4, 1). Der Verfasser des ersten Johannisbriefs meint, man solle für den sündigenden Bruder nur dann beten, wenn es sich um keine Todsünde handle. Fürbitte für einen, der eine Todsünde begangen, d. h. der obwohl zuerst Christ, dann von Christus abgefallen war, hält er also für aussichtslos. An leichtere Sünden ist wohl zu denken, wenn es Jac. 5, 16 heisst: ἐξομολογεῖσθε οὖν ἀλλήλοις τὰς ἁμαρτίας καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ ἀλλήλων, ὅπως ἰαθῆτε. So bittet auch der Magier Simon nach Act. 8, 24, beim Herrn Fürbitte für ihn einzulegen. Denn die Fürbitte eines Apostels oder einer sonst geheiligten Persönlichkeit vermag viel, auch in der Fürbitte für Sünder — ein Gedanke, der, wie wir später sehen werden, von grosser Bedeutung wird. Hebr. 13, 7 wird die Gemeinde zur Fürbitte für ihre ἡγούμενοι aufgefordert.

Das Gebet für die Sünder nimmt noch einen besondern Charakter an, wenn es das Gebet für die Feinde, die Ungläubigen ist. Das Wort der Bergpredigt und das Beispiel des Herrn am Kreuz ist hier unvergessen geblieben. So ermahnt Polycarp die Philipper zum Gebet pro persequentibus et odientibus vos et pro inimicis crucis (cap. 12), Justin kommt mehrfach darauf zu sprechen und erinnert an das Wort des Herrn (Apol. I 14, 3; Dial. c. Tr. 35, 25; 96, 6; 133, 10. 11).[2]) Aristides erwähnt es ebenfalls in seiner Apologie c. 16—17. Auch in den apokryphen Apostelgeschichten

1) Vgl. Ign. Eph. 1, 2; 5, 2; 10, 1; 11, 2; 14, 1; Tr. 12, 2. 3; 13, 1; Rom. 4, 2; 8, 3; 9, 1; Phld. 5, 1; Magn. 8, 2; 10, 1; Sm. 4, 1; 11, 1. 3; Polyc. 7, 1.

2) Vgl. auch Athenag. Leg. 11; Theophil. ad. Autol. III, 14; Clem. Hom. III, 19; XI, 32; XII, 32; Apost. Const. I, 2; VII, 1; siehe Lightfoot Vol. III zu Polyc. ad Phil. 12, 3.



und in den ältern Märtyrerakten kommt solche Bitte nicht selten vor. Ist doch schon das Gebet des Stephanus (Act. 7, 59) dafür ein Beispiel. Dagegen steht die Bitte für die Kaiser, für die Fürsten, für des Reiches Bestand, die uns zum ersten Mal 1. Tim. 2, 1 ff. begegnet, in einem andern Zusammenhang. Es ist dies mehr eine Bitte für die allgemeine Wohlfahrt und daher mit der Bitte ὑπὲρ πάντων oder für die Welt, für Fruchtbarkeit und allgemeinen Frieden verbunden. Sie gehört recht eigentlich dem gemeinsamen gottesdienstlichen Gebet an und wird in Privatgebeten selten vorgekommen sein. Wir werden deshalb die nähere Betrachtung dieser Bitten dem nächsten Kapitel vorbehalten. Dasselbe gilt von den allgemeinen Fürbitten für Kranke, Gefangene und allerlei Notleidende, die wir im Clemensgebet (1. Clem. 59, 4) finden. In Beziehung auf bestimmte Personen und einzelne Fälle aber werden diese und ähnliche Bitten sehr häufig gewesen sein und es gilt hier die Frage zu erörtern, in welchen Fällen und in welcher Auffassung das Bittgebet für eine einzelne Notlage als Rettungsmittel gebraucht worden ist.

Die Apostelgeschichte erzählt uns 2 Fälle von wunderbaren Erfolgen des Gebets. Petrus erweckt die Tabitha vom Tode, indem er zuerst seine Kniee beugt und betet, ehe er ihr zuruft: Steh' auf! Tabitha! (Act. 9, 40), und Paulus heilt durch Handauflegung und Gebet den fieberkranken Vater des Poplius auf Melitene (Act. 28, 8). Mag es sich mit der Geschichtlichkeit dieser Erzählungen verhalten, wie es will — die der ersteren ist mindestens zweifelhaft —, so bezeugen sie uns jedenfalls, dass derartige Wunderwirkungen vom Bittgebet erwartet wurden und dass man an das Vorkommen solcher Dinge glaubte. Man darf auch noch weiter gehen und sagen: es sind zweifellos ausserordentliche Dinge vorgekommen auch auf dem Gebiet der Gebetsheilungen. Können wir auch über die Glaubwürdigkeit und den Charakter eines einzelnen uns kurz berichteten Vorgangs nie unbedingte Gewissheit erlangen, so kann doch die Thatsache nicht angefochten werden, dass man mit der Wirkung des Bittgebets wunderbare Erfahrungen in einzelnen Fällen gemacht hat. Darüber hat in den urchristlichen Gemeinden jedenfalls nur eine Stimme geherrscht, und wenn Clemens Alexandrinus in seiner Schrift τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος cap. 34 sagt: ναῦς βαπτιζομένη κουφίζεται, μόναις ἁγίων εὐχαῖς κυβερνωμένη, καὶ νόσος ἀκμάζουσα δαμάζεται, χειρῶν ἐπιβολαῖς διωκομένη, καὶ προσβολὴ λῃστῶν ἀφοπλίζεται, εὐχαῖς εὐσεβέσι σκυλευομένη, καὶ

δαιμόνων βία θραύεται, προστάγμασι συντόνοις ἐλεγχομένη, so giebt er damit die Erfahrung mehrerer Generationen der ältesten Christenheit wieder. Auch Irenaeus (II 48, 2) weiss von Totenerweckungen durch die vereinten Gebete der Heiligen zu erzählen. Der Jakobusbrief (5, 15) giebt sogar die bestimmte Anweisung, dass im Falle der Krankheit die Presbyter der Gemeinde den Kranken unter Gebet mit Öl salben sollen: καὶ ἡ εὐχὴ τῆς πίστεώς σώσει τὸν κάμνοντα καὶ ἐγερεῖ αὐτὸν ὁ κύριος· κἂν ἁμαρτίας ᾖ πεποιηκώς, ἀφεθήσεται αὐτῷ. Unter dem σώζειν und ἐγείρειν wird nicht nur die Erlösung zum ewigen Leben und zur Auferstehung gemeint sein; auch die Wiederherstellung zu leiblicher Gesundheit wird wenigstens als eine Möglichkeit in die verheissene Erhörung mit eingerechnet sein, denn das Salben der Kranken mit Öl ist auch nach Mc. 6, 13 ein Mittel zur Heilung leiblicher Krankheit. Das προσεύχεσθαι ἐπ' αὐτὸν, augenscheinlich unter Beugung des Körpers über den Kranken, steht mit dem Salben in unmittelbarem Zusammenhang, um mit ihm vereint die gleiche Wirkung zu erzielen: die Rettung des Kranken, womöglich die leibliche, auf jeden Fall aber die geistige. In wie mannigfaltiger Weise das Bittgebet geübt wurde, geht endlich auch aus der Aufzählung seiner Wirkungen bei Tertullian hervor, der doch ebenfalls die Erfahrung der vergangenen Zeiten zu Grunde liegt. Er schreibt im 29. Kapitel seiner Schrift über das Gebet: Sola est oratio quae deum vincit, sed Christus eam nihil mali voluit operari. Omnem illi virtutem de bono contulit. Itaque nihil novit nisi defunctorum animas de ipso mortis itinere revocare, debiles reformare, aegros remediare, daemoniacos expiare, claustra carceris aperire, vincula innocentium solvere. Eadem diluit delicta, temptationes repellit, persecutiones extinguit, pusillanimos consolatur, magnanimos oblectat, peregrinantes deducit, fluctus mitigat, latrones obstupefacit, alit pauperes, regit divites, lapsos erigit, cadentes suspendit, stantes continet. — Auch die Akten der Perpetua zeigen uns, wie die Christen um alles baten, was ihnen am Herzen lag. Perpetua betet sogar für ihren verstorbenen Bruder, alle beten zusammen für die Niederkunft der Felicitas und jeder betet für sich um die Todesart, die ihm gerade die erwünschte ist (c. 7. 15. 19). — Man kann sich nur wundern, dass, da die Thatsache zahlreicher Gebetswunder feststeht, in den ältesten und besten Quellen so wenig oder nichts davon berichtet wird, während z. B. in den apokryphen Apostellegenden das Gebetswunder eine so überaus grosse Rolle spielt.

Hier zeigt sich der christliche Takt, der augenscheinlich den ernsteren christlichen Kreisen eigen war, der die Erfahrungen des Gebetslebens nicht an die grosse Glocke hängt und das erfahrene Wunder nicht benutzt, um damit zu renommieren. Auch missbrauchte man das Bittgebet nicht wie ein Zaubermittel, mit dem man alles erreichen kann, was man will, sondern übte es in dem Geist Jesu Christi, in der Unterordnung unter den Willen des Vaters. Vor allem aber scheute man sich noch, Wundergeschichten nur zu apologetischen Zwecken zu erdichten, wie dies in den apokryphen Apostellegenden später geschah. Deshalb fehlen in den Wunderberichten der neutestamentlichen und der bessern nachapostolischen Litteratur auch alle die Ungeheuerlichkeiten und Geschmacklosigkeiten, die in spätern Quellen das Gebet zu einem Mittel der christlichen Magie herabwürdigen. Gerade solchem unter dem Einfluss des Heidentums verbreiteten Missbrauch des christlichen Gebets gegenüber war es gewiss sehr am Platz, wenn die alexandrinischen Theologen an das Wort des Herrn erinnerten: Αἰτεῖτε τὰ μεγάλα καὶ τὰ μικρὰ ὑμῖν προστεθήσεται · αἰτεῖτε τὰ ἐπουράνια καὶ τὰ ἐπίγεια ὑμῖν προστεθήσεται.

Dagegen wurde es in der That als ein Bitten um Himmlisches aufgefasst, wenn der Christ um eine himmlische Offenbarung bat. So schreibt Ignatius an Polyc. (2, 2): Τὰ δὲ ἀόρατα αἴτει, ἵνα σοι φανερωθῇ, ὅπως μηδενὸς λείπῃ καὶ παντὸς χαρίσματος περισσεύῃς und denkt dabei vor allem an die Gabe, die Geister zu prüfen und zu überführen. Ebenso mahnt Jac. (1, 4): Εἴ τις ὑμῶν λείπεται σοφίας, αἰτείτω παρὰ τοῦ διδόντος θεοῦ πᾶσιν ἁπλῶς καὶ μὴ ὀνειδίζοντος.

Sind solche Bitten mehr allgemein gehalten, so erzählt uns die Apostelgeschichte von einer Bitte um Offenbarung in einer einzelnen bestimmten Angelegenheit, der Wahl des Ersatzapostels. Da bittet die Gemeinde den Herzenskundigen um eine Offenbarung: ἀνάδειξον ὃν ἐξελέξω κ. τ. λ. Das Gebet Act. 4, 24 ff. hat ein Erfülltwerden mit dem heiligen Geist zur Folge unter Erbeben der Stätte, wo sie waren. Auch Hermas erhält seine Offenbarungen beim Gebet (Vis. I, 1, 4), oder auf seine Bitte um solche Mitteilungen (Vis. III, 1, 2; IV, 1, 3). Das Gebet der Gemeinde kann bewirken, dass der Prophet in der Versammlung eine Offenbarung erhält (Mand. XI, 9. 14).[1] Perpetua aber weiss, dass sie als

1) Vgl. H. Weinel, Die Wirkungen des heiligen Geistes im nachapostolischen Zeitalter, p. 223. 224.

Märtyrerin das Recht hat, den Herrn um eine Offenbarung zu bitten (Acta Perpetuae etc. cap. 7). Polycarp betet und hat dann eine Vision (Mart. Polyc. 5, 2). Alle diese Stellen lassen aber solche Bitte als etwas Ausserordentliches erscheinen, was nicht jeder zu bitten wagen dürfte. Diese Bitte gehört dem individuellen Gebetsleben einzelner begnadeter Personen an. Ganz selten ist sie aber wohl nicht gewesen und für Clemens Alexandrinus ist der höchste Gegenstand der Bitte für den wahren Gnostiker, um die reine Schauung Gottes zu bitten.

### e) Die Doxologie.

Den Schluss jedes christlichen Gebets macht nach Origenes nach Vollendung der Bitten eine Doxologie. Dies wird nicht nur für die öffentlichen Gebete, sondern auch für Privatgebete das Gewöhnliche gewesen sein, wenn sie auch bei solchen kürzer waren. Die Praxis stammt jedenfalls aus den liturgischen Gewohnheiten des jüdischen Synagogengottesdienstes und wurde von den Christen einfach beibehalten, zunächst für die gottesdienstlichen Gebete, dann aber auch für Gebete der einzelnen. War doch anfangs die Grenze zwischen beiden Arten von Gebeten, wie wir später sehen werden, gar nicht scharf gezogen. Was über die Schlussdoxologien der älteren Zeit zu sagen ist, hat Chase im letzten Abschnitt seines Buchs über das Vaterunser so richtig und vollständig erörtert, dass wir hier seine Ausführungen nur zu wiederholen brauchen.[1])

Die einfachste Form der Doxologie war die: σοί (ᾧ) ἐστιν ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας, vgl. Röm. 11, 36; Phil. 4, 20; Did. 9, 2. 3; 10, 2. 4; Acta Theclae c. 42; Ep. ad Diogn. 12; oder dasselbe mit der Erweiterung εἰς τοὺς αἰῶνας τ. αἰώνων Gal. 1, 5; 2. Tim. 4, 18; Hebr. 13, 21; 1. Clem. 32, 4; 38, 4; 43, 6; 45, 7; 50, 7; 2. Clem. 20, 5. Von geringer Bedeutung sind die Varianten für εἰς τοὺς αἰῶνας.[2]) Wichtiger, aber auch ohne einen besonderen

1) Chase, The Lords Prayer in the early church (Texts and Studies I, 3, Cambridge 1891) p. 168—176.

2) Eph. 3, 21: (εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος τ. αἰώνων).
Jud. 25: πρὸ παντὸς τοῦ αἰῶνος καὶ νῦν καὶ εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας.
2. Petr. 3, 10: καὶ νῦν καὶ εἰς ἡμέραν αἰῶνος.
1. Clem. 61, 3: εἰς γενεὰν γενεῶν καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.
1. Clem. 64: καὶ νῦν καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τ. αἰώνων.
Mart. Polyc. 14: καὶ νῦν καὶ εἰς τοὺς μέλλοντας αἰῶνας
ibid. 21 ἀπὸ γενεᾶς εἰς γενεάν.

Einfluss christlicher Gedanken zu verraten, sind die Worte, die zuweilen neben oder auch an Stelle von ἡ δόξα treten. So steht 1. Tim. 6, 16: τιμὴ καὶ κράτος αἰώνιον; 1. Petr. 4, 11: ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος; 1. Petr. 5, 11: τὸ κράτος allein; Apok. 1, 6: ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος. In der Apostellehre steht dreimal ἡ δόξα καὶ ἡ δύναμις, so auch beim Herrengebet (Διδ. 8, 3; vgl. 9, 3; 10, 3). 1. Tim. 1, 17 steht τιμὴ καὶ δόξα; 1. Clem. 20, 12; 61, 3: ἡ δόξα καὶ ἡ μεγαλωσύνη. Längere Formen finden sich Jud. 25 (δόξα, μεγαλωσύνη, κράτος καὶ ἐξουσία); Apok. 5, 13: ἡ εὐλογία καὶ ἡ τιμὴ καὶ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος; Apok. 7, 12: ἡ εὐλογία καὶ ἡ δόξα καὶ ἡ σοφία καὶ ἡ εὐχαριστία καὶ τιμὴ καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ ἰσχύς; 1. Clem. 64: δόξα καὶ μεγαλωσύνη, κράτος, τιμή; 1. Clem. 65, 2: δόξα, τιμή, κράτος καὶ μεγαλωσύνη, θρόνος αἰώνιος; Mart. Polyc. 20, 2: δόξα, τιμή, κράτος, μεγαλωσύνη; 21: δόξα, τιμή, μεγαλωσύνη, θρόνος αἰώνιος. Diese Formen kehren auch in den liturgischen Gebeten einer etwas späteren Zeit wieder. Die Schlussdoxologie der Gebete der Serapionsammlung haben δόξα καὶ κράτος, das Morgengebet Apost. Const. VII, c. 47 hat δόξα, τιμὴ καὶ σέβας, eine Form, die auch so oder ähnlich im 8. Buch der Konstitutionen wiederkehrt (z. B. cap. 6. 7. 8. 15. 16. 17. 18. 21. 22); δόξα καὶ προσκύνησις findet sich Apost. Const. 9, 20; δόξα καὶ σέβας c. 11; δόξα, σέβας καὶ εὐχαριστία c. 12; δόξα, τιμή, αἶνος, δοξολογία, εὐχαριστία c. 13; δόξα, αἶνος, μεγαλοπρεπεία, σέβας, προσκύνησις c. 15. Einzigartig ist die Doxologie des Vaterunsers in unserm jetzigen Matthäustext: ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα, während der älteste syrische Text ἡ βασιλεία καὶ ἡ δόξα voraussetzt. Dass die sonst nicht übliche Wendung ἡ βασιλεία auch im altsyrischen Text und in einigen Formen der LXX 1. Chron. 29, 11, sowie Apok. 12, 10 vorkommt, lässt Chase vermuten, dass es sich hier um eine hebräische Grundform handle. Jedenfalls gehen alle die genannten Ausdrücke nicht über das Alttestamentliche resp. Jüdische hinaus und haben ihren Ursprung in dem liturgischen Gebrauch der Juden. Auch sprachlich werden diese Formeln ursprünglich Übersetzungen hebräischer oder aramäischer Wendungen sein, wie wir sie Ps. 95, 3; 103, 31; 1. Chron. 16, 27. 28 finden.

Der christliche Charakter zeigt sich am meisten in der Bezeichnung Dessen, dem die Doxologie gilt. Wie wir bereits oben ausführten (S. 135) und wie auch Chase hervorhebt, wird entweder die Doxologie auf Christus bezogen, oder Christus wird als Vermittler und Hohepriester genannt, oder — und das ist eine in späterer

Zeit häufige Form — Sohn und heiliger Geist werden mit dem Vater zugleich gepriesen. Das älteste Beispiel hierfür ist das Todesgebet des Polycarp, wo die Formel lautet: Ἰησοῦ Χριστοῦ . . . δι' οὗ σοὶ σὺν αὐτῷ καὶ πνεύματι ἁγίῳ δόξα κ. τ. λ. Dieselbe Form findet sich mehrfach in den Canones Hippolyti und der ägyptischen Kirchenordnung (ed. Achelis T. u. U. VI p. 47. 56. 57. 58. 59. 60. 67. 99. 113). Noch häufiger erscheint die trinitarische Doxologie in den apostolischen Konstitutionen. Die Gebete der Serapionsammlung haben sie in der Form: Ἰησοῦ Χριστοῦ δι' οὗ σοι ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος ἐν ἁγίῳ πνεύματι. Wir dürfen also annehmen, dass im zweiten Jahrhundert häufig, im dritten Jahrhundert fast regelmässig die Doxologie der kirchlichen Gebete trinitarisch gelautet hat, so wie es Origenes a. a. O. in den Worten vorschreibt: καὶ ἐπὶ πᾶσιν τὴν εὐχὴν εἰς δοξολογίαν θεοῦ διὰ Χριστοῦ ἐν ἁγίῳ πνεύματι καταπαυστέον.

Endlich ist aber noch eines andern christlichen Zusatzes Erwähnung zu thun, der sich nur Eph. 3, 21 findet, also wohl selten gewesen sein wird, nämlich αὐτῷ ἡ δόξα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ ἐν Χριστῷ εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος. Das kann nicht nur heissen, dass inmitten der Gemeinde der Lobpreis ertönt, sondern dass in der grossen Ekklesia, sowie auch in Christo die Ehre Gottes zur Darstellung kommt, also ein ähnlicher Gedanke, wie ihn Ignatius ad Eph. 4 in einem Gleichnis zum Ausdruck bringt. Eine verwandte Formel finde ich nur noch in einer Doxologie der ägyptischen Kirchenordnung nach der Übersetzung von H. Achelis (T. u. U. VI p. 47): „Durch Deinen Sohn Jesus Christus, durch den Dir Preis [sei] und Kraft und Ehre, dem Vater und dem Sohn und dem heiligen Geist in der heiligen Kirche jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen." Derartige Zusätze mögen auch sonst noch vorgekommen sein, ohne dass sie uns aufbewahrt sind. Die Zahl der obengenannten Variationen zeigt schon, dass die Form der Doxologie lange Zeit bis zu einem gewissen Grade eine freie war. Das zeigen am deutlichsten die verschiedenen Textvarianten für die Doxologie des Vaterunsers, die demselben in verschiedenen Formen beigefügt worden ist.[1]) Dass auch Privatgebete mit einer Doxologie schliessen konnten, zeigt das Gebet des Polycarp und ein Gebet der Thecla (Acta Pauli et Theclae c. 42). Dass sie aber, und sogar häufig, auch ohne Doxologie schlossen, geht

1) Vgl. das Einzelne bei Chase, a. a. O. S. 174 ff.

aus den zahlreichen Beispielen der Gebete in den apokryphen Apostelgeschichten und den Märtyrerakten hervor. In gottesdienstlichen Gebeten wird besonders später das Fehlen einer Doxologie eine Seltenheit gewesen sein.

### f) Amen.

Was endlich das abschliessende „Amen" der christlichen Gebete anbetrifft, so ist es ursprünglich nie die letzte Bekräftigung des eigenen Gebets, sondern die Aneignung eines Gebets, das von einem andern gesprochen worden ist. Dies entspricht auch allein dem jüdischen Sprachgebrauch.[1]) Demgemäss fehlt das Amen auch in allen neutestamentlichen Gebeten, wo ja keine gottesdienstliche Gemeinde als teilnehmend vorausgesetzt ist. Dagegen bezeugt Paulus 1. Cor. 14, 16, dass die Gemeinde das Dankgebet jedes Mitglieds sich mit ἀμὴν aneignet. Und wenn er 2. Cor. 1, 20 sagt, dass das Amen zur Ehre Gottes δι' αὐτοῦ von den Christen gesprochen werde, so ist damit wohl nur gemeint, dass die mit einem διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ verbundene Doxologie von den Christen mit einem bestätigenden Amen angeeignet werde, weil durch ihn die Verheissung erfüllt ist, für deren Erfüllung durch ihn Gott gepriesen wird. Apok. 5, 13 und 7, 12 zeigen ebenfalls, wie die Gemeinde den Lobpreis der Presbyter mit einem Amen sich aneignet. Justin (Apol. I, c. 65, 4; 67, 5) berichtet das gleiche. In den Acta Johannis (ed. Bonnet c. 94 p. 197) findet sich eine ganze Kette ganz kurzer Doxologien, deren Amen jedesmal als von den Jüngern gesprochen gedacht ist. Ebenso beantworten die Apostel die Gebete Jesu in den koptisch-gnostischen Werken.[2]) Wir dürfen daher annehmen, dass da, wo in unsern Texten das „Amen" einfach dem Gebete angehängt ist, doch in der Regel die mitbetende Gemeinde als Sprecherin des Amen gedacht ist, nicht der Beter selbst. Dagegen ist allerdings im Martyrium des Polycarp (15, 1) vorausgesetzt, dass Polycarp selbst auch das „Amen" spricht. Es gehört hier ganz zur Doxologie und eine mitbetende Gemeinde war ja in den letzten Augenblicken des Märtyrers nicht vorhanden. In dieser Weise wird es noch öfters gebraucht worden sein, wo Einzelgebete mit einer Doxologie schlossen. Deshalb findet es sich in den Briefen auch immer mit einer Eulogie oder Doxologie verbunden.

---

1) Vgl. Dalman, Worte Jesu I S. 185.
2) Vgl. auch Protevang. Jacobi cap. VI (ed. Tischendorf p. 13).

Am Schluss der Gebete aber fehlt dort überall nicht nur das Amen, sondern auch die Doxologie. Später hat sich dann die ursprüngliche Bedeutung des Amen so verwischt, dass es als bekräftigendes, die Erhörungszuversicht ausdrückendes Schlusswort jedem Gebet ohne Unterschied beigegeben wurde.

---

In dem Vorstehenden dürfte alles Wesentliche erörtert sein, was sich über den Inhalt der christlichen Gebete in der älteren Zeit im allgemeinen sagen lässt. Wir erkennen die Grundzüge wieder, die wir zuerst in den Gebeten Jesu, dann in weiterer Entfaltung bei Paulus fanden. Die vertrauensvolle Anrede an den Vater im Namen seines Sohnes mit dem Dank für alle Wohlthaten, besonders für das in Christo geschenkte Heil leitet die Bitten ein, unter denen die um geistige, ewige Dinge voranstehen und in denen die Zuversicht auf Gott und die Liebe zu den Brüdern gleichmässig zum Ausdruck kommt. Zum Schluss erhebt sich der Betende noch einmal zu Lob und Dank und blickt über alle Anfechtung und alles Übel hinaus in Gottes Herrlichkeit und Ewigkeit.

Dieser allgemeine Gebetsinhalt entfaltet sich in immer reicheren Formen, individualisiert sich in immer mannigfaltigerer Weise und tritt durch die Entfaltung des christlichen und kirchlichen Lebens in immer neue Beziehungen zu recht verschieden gearteten religiösen Empfindungen und Gedanken. Diese Entfaltung des einfachen grossen Gehalts der ersten christlichen Kindesbitten bedeutet einen Fortschritt und eine Bereicherung — zugleich aber auch eine Veräusserlichung, Vergröberung und Zersplitterung. Was die Form gewinnt, verliert oft die Wahrhaftigkeit, und was sich neu gestaltet nach den innern Bedürfnissen der betenden Gemeinde, nimmt auch ihre Einseitigkeiten und Schwächen mit an. Was ein unzertrennbares Stück des neuen Lebens wird, wird auch zur Gewohnheit und aus der Gewohnheit wird schnell eine tote Formel, Geist und Leben fliehen aus den Worten. Alle die heterogenen Bestandteile, die mit hineinwachsen in die neu entstehende christliche Frömmigkeit, wirken auch schädigend auf die Entwicklung des Gebetslebens. Aus enthusiastischem Lobpreis wird selbstgefällige Viel- und Schönrednerei. Aus der Berufung auf den Heiland und Erlöser, der uns das Kindesgebet ermöglicht, wird die Anbetung eines göttlichen Wesens, das den Vater nicht offenbart, sondern mehr und mehr verdeckt. Dank und Bitte heften sich auf Einzelnes und Konkretes

so sehr, dass das Gebet in Gefahr ist, hier oder dort zur Segens- oder Zauberformel zu werden. Wo das Wunschleben noch auf einer niedrigen Stufe steht, vermag trotz aller christlichen Einkleidung auch das Gebetsleben noch nicht eine höhere Stufe zu erreichen. — Alle diese Gefahren und Schattenseiten zeigten sich schon im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter. Vermögen wir sie auch oft erst aus späteren Quellen deutlich nachzuweisen, so sind sie darum doch nicht alle erst später entstanden. Haben sie doch alle ihre Wurzel in den natürlichen Schwächen und ungöttlichen Neigungen der Menschen, die den ersten Christen nicht weniger zu schaffen machten, als den späteren und den heutigen. Aber das ist gewiss: die Zeit der ersten Liebe hat eigentümliche Geisteskräfte besessen und hat gerade das neue von Jesus Christus Herstammende in einer besondern Reinheit und Intensivität als Lebensmacht gehabt; damit war ein Gegengewicht gegen alle die heterogenen Elemente gegeben, die mit in das christliche Leben hineinwuchsen, weil es eben ein Leben von Menschen war und blieb. Dieses Beste und Heiligste lag in der Gesinnung. Wahrhaftigkeit, Demut, Herzensreinheit und Glaubenszuversicht hatte der Herr auch für das Gebet gelehrt. Es kommt daher weiter auf die Frage an, wieweit diese christliche Gebetsgesinnung angeeignet wurde und erhalten blieb. Das ist mit dem christlichen Inhalt der Gebete allein noch nicht gegeben. Nun können wir freilich den Menschen nicht ins Herz sehen, am wenigsten in einer so weit zurückliegenden Zeit und auf Grund so spärlicher Quellen. Aber es giebt doch charakteristische Äusserungen, die uns etwas über die Gebetsgesinnung der Christen lehren. Diese gilt es noch aufzusuchen, wenn die allgemeine Charakteristik vollständig sein soll.

### 3. Die Gebetsgesinnung.

Mehr, als dies bei Paulus hervortritt, war die Gebetsgesinnung, die innere und äussere Haltung der Christen beim Gebet von den Vorschriften, die der Herr selbst gegeben, beeinflusst. Τὰς δὲ εὐχὰς ὑμῶν καὶ τὰς ἐλεημοσύνας καὶ πάσας τὰς πράξεις οὕτω ποιήσατε ὡς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ κυρίου ἡμῶν, sagt die Apostellehre (15, 4), und das wird auch in der Praxis noch längere Zeit wirksam gewesen sein. Wenn auch nicht überall die vom Herrn verlangte Gesinnung auch zugleich mit dem Wortlaut seiner Gebote bewahrt wurde, so hat doch die Autorität seiner Worte erziehlich auf die Bewahrung der rechten Gesinnung eingewirkt.

a) Die Wahrhaftigkeit.

Was das erste Erfordernis rechten christlichen Betens, die Wahrhaftigkeit, anlangt, so wird davon in der ältesten christlichen Litteratur nicht geredet. Das ist noch kein schlechtes Zeichen. Die Art der Wiedergabe des Gesprächs Joh. 4, 22 ff. ist ein Zeugnis für den Wert, den man auf Wahrhaftigkeit des Gebets am Ende des ersten Jahrhunderts legte. Die Apostellehre wiederholt nach Mt. 6 die Warnung vor Heuchelei (Διδ. 4, 12; 8, 2; vgl. Barn. 19, 2). In den Akten des Karpus wird c. 7 auf die ἀληθινοὶ προσκυνηταὶ Joh. 4 Bezug genommen. Wichtiger als diese spärlichen Äusserungen ist die Thatsache, dass in der älteren Zeit alle die wortreichen langatmigen Gebetsformeln noch fehlen, die in der späteren Zeit die Wahrhaftigkeit gefährden. Erst Clemens von Alexandrien (Strom. VIII, 3) und Origenes (περὶ εὐχῆς c. 21) haben wieder vor dem βαττολογεῖν und der πολυλογία zu warnen. Die freien geistgewirkten Gebete trugen den Charakter subjektiver Wahrhaftigkeit in sich selbst. Die formulierten Gebete zeigen in ihrer würdigen Kürze und Einfachheit denselben Charakter. Die Gefahren für die Wahrhaftigkeit lagen der ältesten Christenheit nicht so sehr in der Behandlung des Gebets als eines gewohnten opus operatum, auch nicht in dem Missverhältnis zwischen Worten und wahrem Herzenszustand, sondern eher in einem Verlust der Klarheit und Nüchternheit des religiösen Empfindens und einer übertriebenen Steigerung des Gemütslebens. Nicht die Worte gingen über den innerlich wirklich vorhandenen Seelenzustand hinaus, sondern das innere Leben steigerte sich zu einer Intensivität, der die normale Sprache nicht mehr folgen konnte. Solche Erscheinungen ekstatischen Betens, wie sie nicht unbeeinflusst von der Persönlichkeit des Paulus hier und dort vorkommen, müssen, so wahrhaftig sie subjektiv gewesen sein mögen, doch als eine Gefährdung der rechten christlichen Wahrhaftigkeit des Gebets betrachtet werden.[1]) Doch hat man trotz mancher Verirrungen im einzelnen auch in der Ekstase ein gewisses Mass bewahrt, so dass das Gebetsleben im ganzen doch gesund geblieben ist.

b) Die Demut.

Ebenso mehr implicite vorhanden, als viel besprochen ist die Demut und die Unterordnung unter Gottes Willen. Wie sie schon

1) Vgl. oben S. 98. 99. 132, und Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister p. 223. 224.

in dem öfter gebrauchten Ausdruck ἱκετεύεσθαι, ἱκεσία beschlossen liegt, so zeigt sie sich auch in der äusseren Gebetshaltung. Das Beugen der Kniee,[1]) das Senken der Augen, überhaupt die ganze Bescheidenheit, die das Gleichnisbild des Zöllners vor Augen führt, ist als allgemeine Sitte vorausgesetzt. Was Origenes, Tertullian und Cyprian in ihren Schriften über das Gebet darüber sagen, wird für die ganze älteste Christenheit Gültigkeit haben.[2]) Auch die Vermeidung der Weitschweifigkeit stellt Tertullian unter dem Gesichtspunkt der modestia fidei (de or. c. 1). Wertvoller als diese Äusserlichkeiten sind noch die gelegentlichen Anklänge an die dritte Bitte des Vaterunsers oder an das Gebet in Gethsemane. So sprechen die Christen, als Paulus auf seiner Reise nach Jerusalem besteht: τοῦ κυρίου τὸ θέλημα γενέσθω. Ebenso Polycarp bei der Annäherung seiner Verfolger: τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ γενέσθω.[3]) Justin sagt am Schluss seiner ersten Apologie: καὶ ἡμεῖς ἐπιβοήσομεν· Ὃ φίλον τῷ θεῷ τοῦτο γενέσθω. Im ersten Johannesbrief ist die Erhörung der Gebete zugesagt: ἐάν τι αἰτώμεθα κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ (5, 14) und ähnlich weiss Ignatius die Erhörung der Gebete abhängig von dem Willen Gottes (ad Eph. 20, 1; vgl. ad Rom 1; ad Polyc. 8; ad Smyrn. 11). Diese Stellen genügen, um zu zeigen, dass die christliche Empfindung augenscheinlich unter dem Einfluss des Beispiels Jesu in Gethsemane von dem Gefühl der Unterordnung unter Gottes Willen beherrscht war. So spricht es Hermas (Vis. III, 10, 6) denn auch als allgemeinen Satz aus: πᾶσα ἐρώτησις ταπεινοφροσύνης χρῄζει, fährt dann aber mit dem für ihn charakteristischen Satz fort: νήστευσον οὖν καὶ λήμψῃ ὃ αἰτεῖς παρὰ τοῦ κυρίου. Hier sehen wir die Forderung demütiger Gesinnung abgeschwächt zu einem Fastengebot. Aus dem folgenden geht dann hervor, dass alles wirksame Beten so eng mit Fasten verbunden ist, dass Hermas warnen kann, das Beten nicht zu übertreiben, damit es nicht dem Fleisch schade. Da Fasten und Beten auch sonst als zusammengehörig erscheinen, so wird die Bekundung demütiger Gesinnung auch als Zweck des Fastens aufgefasst sein. Als solche Demutsbezeugung erhöht es

---

1) Vgl. Act. 9, 40; 20, 36; 21, 5; Phil. 2, 10; Eph. 3, 14; Herm. Vis. I 1, 3; II 1, 2; Acta Pauli et Theclae c. 5; 1. Tim. 2, 8.

2) Orig. περὶ εὐχῆς c. 31 (K. II, 395 ff.); Tert. de or. c. 17; Cyprian de or. c. 6.

3) Vgl. auch die Antwort der Perpetua an ihren Vater: Hoc fiet in illa catasta quod Deus voluerit. Scito enim nos non in nostra esse potestate constitutos sed in Dei (cap. VI fin.).

die Gottwohlgefälligkeit und die Kraft des Gebets. Davon soll weiter unten näher die Rede sein.

### c) Die Herzensreinheit.

Eine dritte Forderung bezüglich der inneren Disposition des Betenden ist die der Reinheit. Dieselbe ist in erster Linie als eine Reinheit des Gewissens aufgefasst und als solche, wie wir schon bei der Besprechung der ἐξομολόγησις nachwiesen, eine wesentliche Vorbedingung rechten Bittens und Dankens. Es spielt hier zweifellos ein kultischer Gesichtspunkt hinein, nach dem alles Gebet der Christen als das unblutige, unbefleckte und geistige Opfer aufgefasst wurde. Diese Vorstellung ist schon 1. Petr. 2, 5; Apok. 5, 8; 8, 3; Hebr. 12, 24; 13, 5 vorausgesetzt und wird besonders von den Apologeten häufig wiederholt.[1]) Wie nun zu einem rechten Opfer reine Hände gehörten, so sollen auch die Christen nach 1. Tim. 2, 8 ὁσίους χεῖρας aufheben und mit reinem Herzen vor dem Herrn erscheinen. Dies findet in verschiedener Weise Ausdruck. Der erste Clemensbrief spricht von einem προσέρχεσθαι ἁπλῇ διανοίᾳ (23, 1) oder ἀθῷοι ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας (59, 2). 2. Clem. 15, 3 heisst es: ἐμμείνωμεν . . . δίκαιοι καὶ ὅσιοι ἵνα μετὰ παρρησίας αἰτῶμεν, 16, 4: προσευχὴ ἐκ καλῆς συνειδήσεως ἐκ θανάτου ῥύεται. Der erste Johannesbrief sichert eine Erhörung zu, ὅτι τὰς ἐντολὰς τηροῦμεν (3, 22). Die Apostellehre warnt davor, ἐν συνειδήσει πονηρᾷ zu beten, und wünscht das ἐξομολογεῖσθαι vor der Eucharistie: ὅπως καθαρὰ ἡ θυσία ὑμῶν ᾖ. Irenaeus spricht vom Gebetsopfer: in sententia pura (IV, 31, 3). Tertullian preist das Gebet als reines, Gott wohlgefälliges Opfer mit den schönen Worten: Nos sumus veri adoratores et veri sacerdotes, qui spiritu orantes spiritu sacrificamus orationem hostiam Dei propriam et acceptabilem, quam scilicet requisivit, quam sibi prospexit. Hanc de toto corde devotam, fide pastam, veritate curatam, innocentia integram, castitate mundam, agape coronatam cum pompa operum bonorum inter psalmos et hymnos deducere ad Dei altare debemus, omnia nobis a Deo impetraturam (de or. c. 28). Im Apolog. c. 30 nennt er das rechte Gebet: de carne pudica, de animo innocenti, de spiritu sancto profectam. Diese Herzensrein-

1) Διδ. 14, 1; Justin Apol. I 13, 1; Dial. c. Tr. 117; Clemens Alex. Strom. VII, 6, 31; Iren. III, 18, 3; Orig. c. Cels. VIII, 17 (II, 239, 6); Mart. Apollonii c. 9; Ptolem. ad Floram c. 3; Tert. de oratione c. 28.



heit will Tertullian (de or. 13) als die eigentliche Reinheit aufgefasst wissen; die äussere durch Waschungen erzielte Reinheit scheint ihm nebensächlich. Seine Polemik zeigt aber, dass sie von vielen Christen für notwendig erachtet wurde. Jedoch gehört diese Veräusserlichung des Begriffs der Reinheit der Hauptsache nach erst in spätere Zeit.

Besonderer Wert wurde nach der Vorschrift des Herrn darauf gelegt, dass kein Zorn und Unfrieden mehr im Herzen war, wenn man sich Gott nahte. Deshalb ermahnt 1. Tim. 2, 8 χωρὶς ὀργῆς καὶ διαλογισμοῦ zu beten. Polycarp erinnert im Brief an die Philipper 6, 2 an die fünfte Bitte des Vaterunsers. Tertullian, Origenes und Cyprian nehmen den Gedanken bei Auslegung des Gebets des Herrn natürlich auf. Clemens Alexandrinus erörtert den Gedanken (Strom. VII c. 13). Wie weit man in der Praxis dieser Vorschrift gerecht wurde, ist natürlich für uns unkontrollierbar. Jedenfalls ist die Verpflichtung zur Versöhnlichkeit den Christen auch als Vorbedingung für rechtes Beten nach den Worten des Herrn bewusst gewesen.

### d) Die Zuversicht.

Das in solcher Gesinnung an Gott den Vater im Namen Jesu gerichtete Gebet konnte nach der Verheissung des Herrn selbst unbedingter Erhörung gewiss sein. Diese uneingeschränkte Zuversicht, die wir als eine wesentliche Eigentümlichkeit der Gebete des Herrn selbst und als feste Glaubensüberzeugung bei Paulus kennen lernten, blieb auch dem Gebetsleben der Christen in den ersten Generationen eigen. Sie gründete sich auf den Glauben an den Namen seines Sohnes (1. Joh. 3, 23; 5, 13), auf die Fürsprache des Hohenpriesters, der versucht war in allem, gleichwie wir (Hebr. 4, 15. 16) und auf die Überzeugung, dass der gütige Gott zu geben bereit sei (2. Clem. 15, 3.) Sie steigerte sich zu der Gewissheit, das wir das Erbetene haben, schon wenn wir bitten (1. Joh. 5, 15), weil der Herr noch eher bereit ist zu geben, als wir ihn zu bitten (2. Clem. 15, 4). Diese Überzeugung giebt dem Christen unbedingte Freimütigkeit zu allen Gebeten (παρρησία 1. Joh. 3, 24; 5, 14; Hebr. 4, 16). Denn der Vater ist treu (πιστός), in Christo Jesu alle solche rechte Bitten zu erfüllen (Ign. ad Trall. 13, 3). Der Herr ist πολυεύσπλαγχνος καὶ πᾶσι τοῖς αἰτουμένοις παρ᾽ αὐτοῦ ἀδιαλείπτως δίδωσι (Herm. Sim. V, 4, 4). Diese kindliche Zuversicht gehörte so sehr zu dem Wesen des christlichen Glaubens,

dass sie implicite überall zum Ausdruck kommt, wo das Vertrauen zu dem Gott und Vater Jesu Christi ausgesprochen ist. Zweifel ist daher Unrecht und Unglaube und zugleich das Zeichen mangelnder Festigkeit und Beständigkeit. Der Jakobusbrief vergleicht den Zweifler mit einer vom Wind bewegten Woge und nennt ihn unbeständig in allen seinen Wegen (Jac. 1, 6. 7). Hermas ermahnt mehrfach, nur festen Glauben zu behalten und beim Bitten nie Zweifel aufkommen zu lassen (Mand. IX, 7. 8). Dass hiermit keine theoretischen Zweifel an der Vereinbarkeit des Bittgebets mit der göttlichen Weltregierung oder andere philosophische Fragen gemeint sind, wie sie später Origenes erörtert, versteht sich für die ältere Zeit eigentlich von selbst. Es geht aber auch deutlich aus den angeführten Stellen hervor. Im Jakobusbrief ist von wankelmütigen Charakteren die Rede, die bald so, bald so denken. Hermas denkt an solche, die auf Grund der Erfahrung der Nichterhörung einzelner Gebete zu zweifeln anfangen, und ermahnt dazu lieber zu prüfen, ob nicht eigene Sünde die Schuld an der Verzögerung der Erhörung habe (Mand. IX, 8). Die Ermahnung des römischen Klemens (1. Clem. 23), den Glauben nicht aufzugeben, dass der Herr denen, die sich ihm in Einfalt nahen, auch seine Gnade gebe, ist begleitet von der Erinnerung an das allmähliche Wachstum einer Pflanze. So gelte es denn auch nicht an der Verheissung zu zweifeln, sondern geduldig zu warten, bis der Herr komme. Es ist also hier besonders an das geduldige und gläubige Bitten um die Wiederkunft des Herrn gedacht. An allen diesen Stellen ist von einem Zweifel die Rede, der an der christlichen Glaubenszuversicht irre wird, nicht aus philosophischen Erwägungen, sondern auf Grund der praktischen Lebenserfahrung. So wird diesem Zweifel denn auch nicht mit Theorieen über die Möglichkeit der Gebetserhörung begegnet, sondern entweder mit dem Hinweis auf die eigene Sünde dessen, der die Erhörung anzweifelt, oder durch die Erinnerung an die thatsächliche Gnadenerfahrung der Heiligen. So weist Jakobus hin auf Elias, Johannes auf die innere christliche Glaubensgewissheit derer, die die Gebote des Herrn halten, Klemens auf ein Wort der Schrift, das Protevangelium Jacobi auf die Erfahrung der Sara (c. 2. ed. Tischendorf p. 6), die Akten der Perpetua (c. 19) auf das Verheissungswort des Herrn.

Nach alledem kann die feste kindliche Zuversicht und Erhörungsgewissheit im allgemeinen genommen als Vorzug des ganzen

christlichen Gebetslebens in dieser Zeit gerühmt werden. Das menschliche Herz aber müsste damals anders beschaffen gewesen sein als sonst zu allen Zeiten bis heute, wenn diese Zuversicht nicht auch Abschwächungen und Trübungen erlitten hätte. Solche Einschränkung der einfältigen und klaren Erhörungsgewissheit, wie wir sie bei Jesus selbst kennen gelernt, liegt ja nicht nur in bewusstem Zweifel oder in konditionalen Verklausulierungen der einfachen Bitte, sondern auch in jedem Versuch, die Wirkung des einfachen schlichten Gebetsworts auf Gott zu verstärken durch Wiederholung der Bitten, durch langes, ausführliches Einreden auf Gott oder auch durch das Gebet begleitende Leistungen, die den Beter vor Gott wohlgefälliger erscheinen lassen sollen.

Eine berechtigte und im Wesen des Christentums selbst begründete Verstärkung des einfachen Gebetsworts liegt in dem vereinigten Bitten mehrerer oder vieler Christen. Am nachdrücklichsten ermahnt dazu Ignatius[1]) und knüpft direkt an ein Wort des Herrn an, wenn er sagt: εἰ γὰρ ἑνὸς καὶ δευτέρου προσευχὴ τοσαύτην ἰσχὺν ἔχει, πόσῳ μᾶλλον ἡ τοῦ ἐπισκόπου καὶ πάσης τῆς ἐκκλησίας (Ign. ad Eph. 5, 2). So zutreffend und bedeutungsvoll in diesem Wort der Gedanke ist, dass in den von Herzen vereinigten Gebeten ein besonderer Segen liegt, so zeigt doch auch der Ausdruck des Ignatius (τοσαύτην ἰσχὺν — πόσῳ μᾶλλον), wie leicht hier eine äusserliche Betrachtungsweise sich einschleichen konnte, die den grösseren oder geringeren Erfolg des Gebets von der Zahl oder Ansehnlichkeit der versammelten Beter abhängig machte, als ob Gott wie eine Festung sei, die mit möglichst viel Mannschaften erstürmt werden müsse. So heisst es bei Irenäus (II, 48, 2), dass τῆς κατὰ τόπον ἐκκλησίας πάσης αἰτησαμένης μετὰ νηστείας πολλῆς καὶ λιτανείας der Geist eines Toten wiederkehrte und er den Gebeten der Heiligen wiedergeschenkt wurde. Origenes hat schon den Vergleich mit dem Beten des Moses in der Amalekiterschlacht und sagt: wie viel wirkungsvoller es sein müsste, wenn nicht nur so wenige, sondern πᾶσα ἡ ὑπὸ Ρωμαίων ἀρχὴ sich zum Gebet an Gott vereinige (Orig. c. Cels. VIII, 69 (K. II, 286, 18). Trotz dieser Missverständnisse kann man aber diese Bedeutung der einen grossen Gebetsgemeinschaft, welche die Christenheit seit Paulus bildete, nicht hoch genug anschlagen. Sie kommt am deutlichsten in den gottesdienstlichen

1) Vgl. Magn. 7, 1; 14, 1; Trall. 12, 2.

Gebeten zum Ausdruck, auf die wir später im einzelnen eingehen. Sie galt der ganzen alten Christenheit als ein Bollwerk gegen die Mächte der Bosheit.

Eine andere Verstärkung des Gebets liegt in seiner Beständigkeit und Ausdehnung. Auch diese Art, den Bitten Nachdruck zu verleihen, kann durchaus berechtigt sein. Die Worte des Herrn vom Bitten, Suchen und Anklopfen und die Gleichnisse von der hartnäckig flehenden Witwe und dem in der Nacht bittenden Freund ermahnen ja zur Unermüdlichkeit. Auch die Ermahnungen des Paulus, ἀδιαλείπτως, πάντοτε, νυκτὸς καὶ ἡμέρας zu beten (vgl. S. 102) regen zur Beständigkeit und Ausdauer an. So lange damit nur die Beständigkeit der täglichen Gebetsübung, das Anhalten am Gebet in guten und bösen Tagen oder das dringende Flehen des Herzens gemeint ist, kann nicht nur nichts gegen solche Verstärkung der einfachen Gebetsworte eingewandt werden, sondern es ist darin eine Pflicht und ein inneres Bedürfnis des christlichen Lebens anzuerkennen. So wird man das προσκαρτερεῖν ὁμοθυμαδὸν τῇ προσευχῇ (Act. 1, 14), das σχολάζειν προσευχαῖς (Ign. ad Polyc. 1, 3) und die Versicherung der unaufhörlichen Fürbitte (2. Tim. 2, 3) aufzufassen haben. Auch die Gewohnheit des Polycarp, νυκτὸς καὶ ἡμέρας, wie es mit einer gewissen Übertreibung heisst (Mart. Polyc. 5), für alle und für die Gemeinden der ganzen Erde Fürbitte zu thun, wird noch als eine zulässige und gesunde Befolgung der Gebote Christi beurteilt werden dürfen. Zweifelhaft dagegen kann man sein, ob das zwei Stunden lang währende Gebet des Polycarp (Mart. Polyc. 7, 2) nicht schon über das Gebot christlicher Nüchternheit hinausging. Jedoch heisst es, dass Polycarp nicht anders konnte — er war vom Geist getrieben und das ausserordentliche seiner Lebenslage, wo es sich um den Abschied von einem reichgesegneten Leben, von vielen, die ihm teuer geworden waren, handelte, wird es jedem verbieten, den ehrwürdigen Märtyrer der unchristlichen πολυλογία bezichtigen zu wollen. Das Beispiel zeigt immerhin, wo die Gefahr lag. Das „Ergriffenwerden vom heiligen Geist“ steigerte das Empfindungsleben so, dass leicht ein Missverhältnis zwischen den erhabenen Worten des Augenblicks und dem wirklichen habituellen Zustand eintrat. Es werden nicht die Persönlichkeiten von besonderer Bedeutung und Begeisterung gewesen sein, sondern vielmehr gerade untergeordnete Geister, die in ein Vielwortemachen und Übertreiben des Betens hineingerieten. Wenn die Apostellehre wenigstens für die eucharistischen Gebete

die allgemeine Gebetsfreiheit einschränkt und bestimmte Formeln vorschreibt, so wird das seinen Grund darin haben, dass mit dem freien Gebet Missbrauch getrieben wurde. Nur an die Freiheit der geisterfüllten Propheten wagte man sich zunächst nicht heran. Ja man erwartete von den Geistesträgern einen ganz besonderen Fleiss im Beten, wie dies aus 1. Tim. 5, 5 hervorgeht, wo es von der wirklich christlichen Witwe heisst: προσμένει τοῖς δεήσεσι καὶ ταῖς προσευχαῖς νυκτὸς καὶ ἡμέρας (vgl. Polyc. ad Phil. 4, 3: τὰς χήρας . . . ἐντυγχανούσας ἀδιαλείπτως περὶ πάντων). Eine ganz deutliche Abweichung vom evangelischen Standpunkt zeigen die Worte des Hermas Sim. IX, 11, 7: κἀγὼ μετ' αὐτῶν ἀδιαλείπτως προσευχόμενος καὶ οὐκ ἔλασσον ἐκείνων. Hermas sieht also in dem Vielbeten der Jungfrauen in jener Nacht einen rühmenswerten Vorzug und betont, dass auch er nicht hinter ihnen zurückgeblieben sei. Er verrät damit deutlich, dass schon damals wie noch heute das gewöhnliche populäre Empfinden die Treue des Gebets im Vielbeten suchte. Wenn Hegesipp nach Euseb h. e. II, 23 vom Jacobus rühmend erzählt, er habe bis zur völligen Erschlaffung der Kniee für das Volk gebetet, so liegt solchem Lob auch eine hohe Wertschätzung des langen Gebets zu Grunde. Ebenso heisst es auch in der alten Passio Cypriani (Ruinart p. 212), dass dem Bischof in der Vision Auskunft zu teil wurde, „cum preces frequenter iterassem".[1] Diese Auffassung wird nicht erst im 3. Jahrhundert, sondern schon im 1. und 2. bei weniger gebildeten oder unreifen Christen weit verbreitet gewesen sein. Hat sie sich doch auch seitdem in allen Zweigen der christlichen Kirche verbreitet und viel dazu beigetragen, die Wahrhaftigkeit zu zerstören und die Erhörungszuversicht abzuschwächen. Wenn es in der Einleitung zu dem langen Gebet im ersten Clemensbrief heisst: ἐκτενῆ τὴν δέησιν καὶ ἱκεσίαν ποιούμενοι (vgl. auch 34, 5: ὡς ἐξ ἑνὸς στόματος βοήσωμεν πρὸς αὐτὸν ἐκτενῶς), so ist die Ausdehnung des Gebets schon als ein Vorzug auch im gottesdienstlichen Leben hervorgehoben und damit der erste Grund für eine der schlimmsten Verirrungen in der Geschichte des christlichen Gottesdienstes gelegt. Die langatmigen Ektenien und Litaneien der späteren Liturgien haben in dieser Auffassung ihre Wurzel. Die Warnung vor solcher πολυλογία ist in Anknüpfung an die Worte des Herrn noch oft-

1) Vgl. Tert. de bapt. 20: orationibus crebris; Cyprian de or. 29.

mals wiederholt worden,[1]) auf die Dauer aber ohne Wirkung geblieben. Wir dürfen jedoch annehmen, und die uns erhaltenen Gebetstexte der älteren Zeit bestätigen es uns, dass in den ersten Jahrhunderten das christliche Gefühl dem „Vielbeten“ eine bestimmte Schranke setzte und darin sich bewusst von jüdischem und heidnischem Formelwesen unterscheiden wollte. Es hat jedenfalls von Anfang an Christen gegeben, die nicht nur das Wort ihres Herrn beherzigen wollten, sondern auch durch innere Wahrhaftigkeit und die Gewissheit, dass der himmlische Vater auch das kürzeste Gebet höre und erhöre, davon abgehalten wurden, den lieben Gott mit der Zahl ihrer Worte überreden zu wollen oder gar unter dem Schein der Anrede an Gott andern einen selbstgefälligen Vortrag zu halten.

### g) Seufzen und Fasten.

Eine andere Art, das Gebet zu verstärken, war die Begleitung desselben durch Seufzen, Stöhnen, Weinen oder dgl. Es konnte dieses ja eine natürliche Begleitäusserung eines Gebets aus tief erregtem Herzen sein. So ist es Hebr. 5, 7 aufzufassen, wo es von Jesus heisst, er habe μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς καὶ δακρύων gebetet. Auch der Ausdruck κράζειν von dem im Geist geschehenden Kindesgebet scheint auf ein auch äusserlich stark hervortretendes Beten hinzudeuten. Die στεναγμοὶ ἀλάλητοι, mit denen der Geist die Christen nach Röm. 8, 26 vertritt, sind als eine wirklich vernehmbare Geistwirkung in der Gemeindeversammlung vorzustellen. Ebenso ist das κράζειν φωνῇ μεγάλῃ des sterbenden Stephanus als natürliche Äusserung höchster seelischer Erregung aufzufassen. Dagegen erscheint in den Akten der Perpetua, die in vielen kleinen Zügen charakteristisch sind auch für die ältere Zeit, das „ingemiscere ad Dominum“ als eine Art dringenden Betens (μετὰ στεναγμῶν προσεύχεσθαι),[2]) das auch im gemeinsamen Gebet eine verstärkende Wirkung ausüben sollte (coniuncto itaque unito gemitu). Ebenso spricht Tertullian (de paenitentia c. 9) von einem ingemiscere, lacri-

1) Vgl. Clem. Al. VII 7, col. 509; Orig. περὶ εὐχῆς c. 21. — Dagegen Cyprian de or. 29: quanto nos magis in frequentanda oratione debemus nocte vigilare.

2) Passio S. Perpetua ed. Robinson p. 72, 10 (c. VII), p. 84, 8 (c. XV). Vgl. Acta Pauli et Theclae cap. 23: στενάζεται γὰρ περὶ σοῦ καὶ προσεύχεται καὶ νηστεύει ἡμέρας ἤδη ἕξ; Clem. Alex. Quis dives 35: δακρύσαι καὶ στενάξαι συμπαθῶς ὑπὲρ σοῦ.

mari et mugire dies noctesque ad dominum deum. Es wird auch hier, was ursprünglich unwillkürliche Geisteswirkung war, später imitiert worden und dadurch zur Mache herabgesunken sein.

Eine viel häufiger bezeugte Verstärkung des Gebets war das Fasten. Dasselbe ist sowohl im neuen Testament wie in der ganzen altchristlichen Litteratur unzähligemal mit dem Beten zusammen genannt. Der innere Zusammenhang zwischen beidem ist dabei sehr verschieden aufgefasst. Immer aber ist das Fasten eine Leistung, die das damit verbundene Beten wirkungsvoller macht. Es kann dies nur so gedacht sein, dass sich in dem Fasten eine Herzensgesinnung offenbart, die den Beter wirklich in eine engere Gemeinschaft mit Gott setzt, weil er allem Irdischen ganz abgewandt ist — es ist denn auch eine Art Thatbeweis, dass es der Betende mit seinen Worten wirklich ernst meint. So etwa werden wir das Fasten aufzufassen haben, das der Herr, der die religiöse Sitte vorfand, duldete, ohne es gerade sehr zu befürworten. Auch die Mahnung des Polycarp (ad Phil. 7, 2): νήφοντες πρὸς τὰς εὐχὰς καὶ προσκαρτεροῦντες νηστείαις δεήσεσι αἰτούμενοι τὸν παντόπτην θεὸν μὴ εἰσενεγκεῖν ἡμᾶς εἰς πειρασμόν setzt ebenso wie 1. Petr. 4, 7 (σωφρονήσατε οὖν καὶ νήψατε εἰς προσευχάς) eine Anschauung voraus, die im Fasten wesentlich eine äusserliche Leibeszucht sieht, die den Geist fähiger machen soll, sich zu Gott zu erheben. Es entspricht dies ganz dem im Diognetbrief (VI, 9) ausgesprochenen Grundsatz: κακουργουμένη σιτίοις καὶ ποτοῖς ἡ ψυχὴ βελτιοῦται. Die Anspielung auf die sechste Bitte des Vaterunsers in der Polycarpstelle verrät am deutlichsten den innern Zusammenhang, der zwischen dem Fasten als einer Bekämpfung der Sinnlichkeit und dem Gebet um Heiligung und Bewahrung vor dem Bösen besteht. Als ein Ausdruck für eine demütige und allem Irdischen abgewandte Herzensgesinnung muss auch das Fasten der Täuflinge und Taufzeugen vor der Taufe verstanden werden, das die Apostellehre anordnet und auch Justin voraussetzt (Διδ. 7, 4; Justin Apol. I, 61). Der terminus ταπεινοφρόνησις, der sich schon Herm. Vis. III, 10, 6 und dann bei Tertullian (de ieiuniis c. 13) für religiöses Fasten findet, setzt voraus, dass ursprünglich eine demütige Herzensgesinnung durch das Fasten zum Ausdruck gebracht werden sollte. Meist aber wird man über die Bedeutung des Fastens gar nicht näher reflektiert, sondern es als eine überlieferte und selbstverständliche Sache angesehen haben, mit der man sich bei Gott Wohlgefallen erwerben konnte. Mit dem Gebet verbunden

bedeutete es dann einfach eine gottwohlgefällige Handlung, durch welche man die Wirkung des Gebets verstärken konnte. Inwiefern das Fasten solche Bedeutung haben könne, wurde nicht gefragt. Die dazu nötige sittliche Anstrengung und Selbstüberwindung gab jedenfalls das Gefühl einer stärkeren Einwirkung auf Gott, als durch das Wortgebet allein. So werden wir die Verbindung von Gebet und Fasten überall deuten müssen, wo sie als Beispiel besonderer religiöser Anstrengung oder ausgezeichneter Frömmigkeit erwähnt werden. Stellen derart sind Act. 10, 30 D* (auch nach einigen alten lateinisch-syrischen Autoritäten), Act. 13, 3 und 14, 23. Fasten zur Verstärkung der Fürbitten bei der Handauflegung, Herm. Vis. II, 2, 1; III, 1, 2; III, 10, 6 (zur Erlangung der gewünschten Offenbarungen).[1] Noch deutlicher ist die Wertung des Fastens als eine das Gebet verstärkende gottwohlgefällige Leistung, wo als drittes noch das Almosen genannt wird. Beten, Fasten und Almosen gehören ja schon nach jüdischer Anschauung zusammen als die Werke, die Gott am meisten gefallen. So beziehen sich die Warnungen des Herrn vor Heuchelei in der Bergpredigt auf diese drei Bethätigungen der Frömmigkeit. Auch die Apostellehre nimmt wesentlich auf diese drei Punkte Rücksicht. 2. Clem. 16, 4 ordnet sie ihrem Werte nach mit den Worten: κρείττων νηστεία προσευχῆς · ἐλεημοσύνη δὲ ἀμφοτέρων.[2] Der Massstab des Predigers dabei ist: je gottwohlgefälliger die Leistung, desto eher verdeckt sie die begangene Sünde. Es muss schon wieder als eine leise Verfeinerung dieser gewöhnlichen Durchschnittsauffassung angesehen werden, wenn Hermas das Fasten nur dann als gottwohlgefälliges Opfer angesehen wissen will, wenn das Ersparte den Armen zu gute kommt. Aber auch so bleibt es für ihn eine Leistung, welche die Gewissheit der Erhörung im Gebetsleben steigert (vgl. Sim. V, 1. 3, 9). Es kommt für ihn noch der Gesichtspunkt dazu, dass so der Geber sich die Fürbitte des armen Mannes sichert (Sim. V, 3, 7. 8).[3] So dient denn das Fasten nach jeder Richtung[4] dazu, das Gebet zu unterstützen und es ist ein

---

1) Vgl. Iren. II 48, 2 (ed. Harvey I p. 370): Act. Pauli et Theclae c. 23; Act. Thomae c. 20.

2) Vgl. Tob. 12, 8: ἀγαθὸν προσευχὴ μετὰ νηστείας καὶ ἐλεημοσύνης καὶ δικαιοσύνης.

3) Über den Ursprung von Herm. Sim. V, 3, 7 aus einer älteren Quelle vgl. v. Dobschütz, Kerygma Petri (Texte u. U. XI, 1) p. 84 ff.

4) Die Fastenordnung und die Auffassung des Fastens als eines Mit-

durchaus charakteristischer Ausdruck, wenn Tertullian (de paenit. c. 9) von einem ieiuniis preces alere spricht. Dasselbe gilt von dem Almosengeben, wenn auch diese Bethätigung der Frömmigkeit seltener mit dem Beten zusammen genannt wird (vgl. jedoch ausser 2. Clem. 16, 4 auch Act. 10, 2 und Cypr. de or. cap. 32).

h) Die Fürbitte der Gerechten.

Dieselbe Berechnung, dass gute Werke, wie Fasten und Almosengeben den Gebetserfolg erhöhen, liegt nun endlich auch in der schon früher vorkommenden Vorstellung, dass das Gebet des Gerechten viel vermöge, so dass man sich die Fürbitte solcher Gerechten zu verschaffen wohl thue. Wie bei dem bisherigen, so liegt auch hier ein durchaus evangelischer Gedanke zu Grunde: der von der Pflicht der Fürbitte des Stärkeren für den Schwächeren und von dem Recht des Schwachen, sich an den geistlich Stärkeren anzulehnen. So ermahnt Clemens von Alexandrien in seiner kleinen Schrift Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος c. 41 die geistlich Schwächeren, sich einen geistigen Leiter (κυβερνήτης) zu wählen, der sie in seine Fürbitte einschliessen könne (πρεσβεύων ὑπὲρ σοῦ πρὸς θεὸν καὶ λιτανείαις συνήθεσι μαγεύων τὸν πατέρα). Dies ist derselbe Gedanke, der Jac. 5, 16 zur Empfehlung der gegenseitigen Fürbitte in den Worten ausgesprochen ist: πολὺ ἰσχύει δέησις δικαίου ἐνεργουμένη. An sich ist er durchaus dem Geist des Christentums entsprechend, wie er ja auch der hohenpriesterlichen Fürbitte des Herrn selbst zu Grunde liegt. Nur die Ausdrücke μαγεύειν bei Clemens Alexandrinus, πολὺ ἰσχύει bei Jakobus erwecken den Anschein, als ob Gott durch das Gebet eines anderen zu etwas genötigt werden solle, wozu ihn das eigene Gebet nicht zu bringen vermag. Ganz deutlich tritt diese Vorstellung bei Hermas hervor, wenn er sagt, dass das Gebet des Armen bei Gott grosse Macht habe und deshalb der Reiche geben solle, damit der Arme für ihn bete (Sim. II, 5, 6; V, 3, 7). Polycarp im Brief an die Philipper (4, 3) setzt voraus, dass die Witwen solche Fürbitte üben. Diese Anschauung gewann dann bekanntlich grosse Bedeutung für die Behandlung der Abgefallenen, weil man die Fürbitte der Märtyrer

leidens mit dem Herrn können hier unberücksichtigt bleiben, da sie nichts mit dem Gebet zu thun haben. Die verschiedenen Auffassungen, die im 3. Jahrhundert über das Fasten herrschen, lernt man am besten aus Tertullians Schrift de ieiuniis kennen.

und Konfessoren bei Gott für so stark hielt,[1]) dass sie für Gefallene Vergebung erlangen konnten, wo es diese selbst oder andere nicht mehr vermochten. Glaubt doch Perpetua durch ihr Gebet ihren längst verstorbenen Bruder Dinocrates durch ihr Gebet der jenseitigen Strafe entrissen zu haben (c. VII). Ebenso kennt die Pistis Sophia die Einwirkung auf das Schicksal Verstorbener durch die Fürbitte der Vollkommenen.[2]) Mag diese genauere Ausprägung des Gedankens auch erst dem Anfang des 3. Jahrhunderts angehören, die hohe Wertschätzung der Fürbitte der Geistesträger und Märtyrer ist viel älter. Sie ist schon durch die Bitte des Simon Magus in der Apostelgeschichte bezeugt (8, 24) und tritt auch in den ältesten Märtyrergeschichten (Stephanus, Polycarp, Jacobus) deutlich hervor. Wie nahe lag es da, sich zur Verstärkung der eigenen Gebete an die Hülfe solcher bei Gott besonders mächtiger Personen zu wenden, sei es noch zu ihren Lebzeiten, sei es auch nach ihrem Tode. Letzteres wird freilich in älterer Zeit selten oder gar nicht vorgekommen sein. Die einzige Stelle, die dafür geltend zu machen wäre, ist 1. Clem. 56, 1: οὕτως γὰρ ἔσται αὐτοῖς ἔγκαρπος καὶ τελεία ἡ πρὸς τὸν θεὸν καὶ τοὺς ἁγίους μετ' οἰκτιρμῶν μνεία. Der Sprachgebrauch spricht entschieden dafür, unter den Heiligen die christlichen Brüder zu verstehen. Unmöglich ist es dann auch für jene Zeit nicht, an ein Flehen um die Fürbitte der verklärten Heiligen zu denken, welche die Bitte an Gott unterstützen sollen. Da sich aber aus so alter Zeit sonst keine Analogie hierfür findet, so wird das Gedenken vor Gott und den Heiligen in Barmherzigkeit gemeint sein. Auf dem μετ' οικτιρμῶν liegt der Ton, während der Ausdruck μνεία nicht nur das Gebet an Gott, sondern auch das Bekennen vor der Gemeinde einschliesst. Ein Gebet an „die Heiligen“ ist jedenfalls nicht gemeint.

In späterer Zeit hat das Vertrauen auf die Gebete andrer immer mehr zugenommen, und wenn auch Origenes es tadelt, Gebete an die Heiligen selbst zu richten, so legt er doch auf die Thatsächlichkeit ihrer Fürbitten grossen Wert.[3])

Alle diese aus mangelnder Wahrhaftigkeit oder Nüchternheit

---

1) Vgl. Ep. Lugd. bei Eus. h. e. II 2, 5. 6. 7; Tert. de pudicitia 22 und die Briefe des Cyprian.

2) Vgl. Harnack, T. u. U. VII, 2 p. 72—81,

3) Vgl. Orig. Exhort. 25 (Koetschau I, 27, 3); c. Cels. VIII, 34 (K. II, 249, 14); 36 (II, 252, 1); VIII, 64 (II, 280, 12); V, 5 (II, 5, 1).

und aus falscher Werkgerechtigkeit erklärbaren Trübungen des christlichen Gebetsgeistes hatten in der älteren Zeit noch ihr starkes Gegengewicht in der durchaus geistigen Auffassung von Opfer und Gebet, in dem durch Demut und Wahrhaftigkeit wirklich noch bestimmten christlichen Gefühl. Obwohl die Anfänge der späteren katholischen Missbräuche alle auch schon in älterer Zeit in deutlichen Ansätzen erkennbar sind, so haben sie doch mehr den Charakter vereinzelter Verirrungen, durch welche die eigentliche Gesinnung und Grundstimmung verändert ist. Es ist dann eine sehr untergeordnete Frage, ob die gelegentlichen Abweichungen vom Gebetsgeist Jesu Christi jüdischem oder heidnischem Einfluss zuzuschreiben seien. Das ist meist unkontrollierbar. Das aber steht fest, dass die natürlichen Schwächen des menschlichen Herzens, die heute wie damals immer wieder dieselben Verirrungen hervorrufen, gleichviel ob jüdisch oder heidnisch, die wichtigste Erklärung für die besprochenen Erscheinungen bieten. Unwahrhaftigkeit stellt sich gerade da, wo das Gebetsleben bestimmten Gewohnheiten folgt, ungemein leicht ein. Unbescheidenes Wünschen und Bitten liegt der angeborenen Selbstsucht und Eitelkeit sehr nahe. Wenn solch ein unbescheidener, vom eigenen Willen bestimmter Beter, und mag er noch so fromm erscheinen, die notwendige Erfahrung des Misserfolges macht, so stellt sich der Zweifel an der Erhörungsgewissheit ein und man fängt an, die Gebete in erhörungsgewisse und zweifelhafte zu sondern. Der Grad der Erhörungsgewissheit hängt ab von der Klarheit, Reife und Tiefe des religiösen Lebens überhaupt. Je grösser aber das Gefühl der Schwäche und Unsicherheit ist, desto mehr sucht der Mensch den Mangel an innerer Sicherheit durch äussere Mittel zu verdecken, sei es durch häufige Wiederholung oder lange Ausdehnung der Gebete, durch wohlgefällige Leistungen oder durch die Inanspruchnahme der Hülfe der Stärkeren. Zugleich überträgt der Beter unbewusst die eigene Unsicherheit und Unberechenbarkeit auf Gott und sinnt auf Mittel, Gott gnädig zu stimmen und seinen Wünschen geneigt zu machen. In diesen ganz natürlichen Schwächen und Unsicherheiten des religiösen Lebens, die zu allen Zeiten wiederkehren, liegen auch die Verirrungen der ersten Christen auf dem Gebiet des Gebetslebens. Jüdisches und heidnisches Wesen wirkte zunächst durch den abschreckenden Gegensatz eher bewahrend als ansteckend. Erst als sich innerhalb der christlichen Gemeinden selbst diese natürlichen Schwächen zu einer gewissen Stärke entwickelt hatten, konnte das

alte heidnische Wesen auch innerhalb der Kirche selbst von stärkerem Einfluss werden.

Wie wenig diese „katholisierenden“ Elemente in der älteren Zeit als charakteristisch für den Grundcharakter der christlichen Gebetsübung aufgefasst werden dürfen, sieht man am besten daraus, dass sie zwar in gelegentlichen Äusserungen einzelner Schriftsteller nicht selten hervortreten, dagegen in dem vom christlichen Geist neu geschaffenen gottesdienstlichen Leben so gut wie ganz zurücktreten. Hier zeigt sich der christliche Gebetsgeist verhältnismässig rein und daher erfordern die wenigen uns erhaltenen Texte der ältesten gottesdienstlichen Gebete und die Nachrichten über die Stellung des Gebets im Gottesdienst noch eine besondere Betrachtung. Sie wird uns zugleich zeigen, wie und in welchem Masse der Einfluss des Geistes Jesu Christi zur Ausprägung fester Formen und Ordnungen im Gebetsleben geführt hat.

## B. Die ältesten gottesdienstlichen Gebete der christlichen Kirche.

### 1. Freiheit und Ordnung.

Jesus Christus selbst hat, wie wir sahen, keine einzige bestimmte Ordnung für das Gebetsleben seiner Jünger gegeben. Nicht einmal das Vaterunser ist ursprünglich ein Mustergebet gewesen im Sinne einer fixierten Formel. Die innere Freiheit ist gerade für den Verkehr des Menschen mit Gott als die naturnotwendige Voraussetzung für alles wahrhaftige Beten festgehalten. Nur die Gebetsgesinnung ist durch religiöse und sittliche Grundsätze normiert. Auch bei Paulus sahen wir alles gegründet auf das in Jesu Christo gegebene Kindesverhältnis der Beter zum Vater. Dies Kindesbewusstsein ist aber eine Gabe des heiligen Geistes. Wer überhaupt christlich betet, der betet als durch Christus versöhntes Kind Gottes; so aber kann nur beten, wer ἐν πνεύματι betet. Wo wir selbst nicht wissen, was wir beten sollen, da tritt dieser Geist für uns ein. Das Gebet ist also Geistesgabe, die jeder ohne Unterschied hat, der durch Jesus Christus zu den υἱοὶ θεοῦ gehört. Das Rufen zum himmlischen Vater (Röm. 8, 15) ist daher eine gemeinsame Geistesgabe aller Christen. Jedes christliche Gebet ist eine Geisteswirkung und es ist nur ein sehr sekundärer Unterschied, ob ein Gebet mit deutlichen, klaren Worten gesprochen

wird, oder ob es sich in unaussprechlichen Seufzern äussert, ob es τῷ νοΐ oder τῷ πνεύματι allein geschieht (1. Cor. 14, 15). Das sind διαιρέσεις χαρισμάτων oder ἐνεργημάτων. Der Geist aber ist derselbe (1. Cor. 12, 4). Diese Auffassung, dass jeder Christ ein Geistesträger ist, also auch alles christliche Beten ἐν πνεύματι geschieht, ist auch in den johanneischen Schriften selbstverständliche Voraussetzung. So lehrt es uns der innere Gedankenzusammenhang im ersten Johannesbrief, besonders 3, 22—24, und anderes ist auch mit dem προσκυνεῖν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ (Joh. 4, 24) nicht gemeint. Solches Beten im Geist verträgt keinerlei Einschränkung auf bestimmte Orte (Joh. 4, 21), oder auf bestimmte Zeiten (Eph. 6, 18 προσευχόμενοι ἐν παντὶ καιρῷ ἐν πνεύματι), oder auf bestimmte Worte (Joh. 5, 15 ὃ ἐὰν αἰτώμεθα, vgl. Mart. Polyc. 7, 2 μὴ δύνασθαι σιγῆσαι). Der Geist weht, wo er will (Joh. 3, 8); so war auch seinen Wirkungen in der Gemeindeversammlung freier Spielraum gelassen. Wie man darauf Wert legte, dass der Christ an jedem Ort (1. Tim. 2, 8) und zu jeder Zeit (Eph. 6, 18) beten könne, im Unterschied von der Gebundenheit des jüdischen und heidnischen Kultus, so liess man auch der Wirkung des Geistes sonst freien Spielraum in Bezug auf den Inhalt des Gebets. Man fühlte und erlebte ja die Macht des Geistes Jesu Christi und, weil es eben wirklich Jesu Geist war, behielt man auch das Vertrauen zu der Reinheit und Wahrheit dieses Geistes. Solange dies Vertrauen nicht erschüttert wurde, fühlte man sich beherrscht von einem inneren Gesetz der Freiheit und zugleich durch dasselbe geschützt. Freilich vergass man leicht, dass diese Freiheit des Christen begrenzt ist durch die nirgends schon ganz überwundene Herrschaft menschlicher Sünde und Schwachheit. Wo aber noch Sünde ist, da ist keine volle Freiheit. Gesetz und Ordnung haben da von aussen her noch ihre erziehliche Aufgabe zu lösen und die Freiheit vor Missbrauch zu schützen. Es ist eine der lehrreichsten Aufgaben geschichtlicher Forschung — auch für die Zeit der freien Geisteswirkung im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter — nachzuweisen, wie die Erfahrung dazu geführt hat, die anfänglich in idealistischem Optimismus gewährte Freiheit des Geistes einzuschränken, um nicht der Willkür anheimzufallen. Die gemeinsame Überzeugung, dass jeder Christ im Besitz des Geistes sei, führte z. B. in Korinth zu einem falschen Wetteifer um den Besitz bestimmter Geistesgaben und zu einer Überschätzung gerade der ekstatischen

und ausserordentlichen Geisteswirkungen. Damit war auch für das Gebetsleben ein gefährlicher Unterschied gemacht von eigenen Gebeten und besonders geistgewirkten Gebeten. Man suchte die Macht des christlichen Gebets nicht mehr, wie Jesus, in der kindlichen Einfalt und Demut, sondern in bestimmten ekstatischen Begleiterscheinungen, die man für Kennzeichen besonders starker Einwirkung des Gottesgeistes hielt. War dieser Unterschied erst gemacht, so verlor gerade das einfältige Gebet seine heilige Macht, das prophetische Gebet war der Willkür und dem Selbstbetruge anheim gefallen. Paulus fühlte, obwohl er selbst ganz Pneumatiker war, diese Gefahr und es ist bewundernswert, wie er, der am meisten Recht gehabt hätte, das Ekstatische hochzuschätzen, seine Gemeinden zur Ordnung und Nüchternheit ermahnt.

Je mehr der lebendige Geist Jesu verloren ging, desto schlimmer wurden diese Gefahren. Dieselbe Gemeinde, der Paulus hatte zurufen müssen: πάντα δὲ εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν γινέσθω (1. Cor. 14, 40) muss wenige Jahrzehnte später noch von der römischen Gemeinde zur Einigkeit und Ordnung ermahnt werden. Die Überschätzung der besonders geistgewirkten Gebete führte zu einem unordentlichen Drängen — keiner wollte dem andern den Vorrang lassen, so dass die Mahnung am Platz war: ἕκαστος ἡμῶν, ἀδελφοί, ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι εὐαρεστείτω θεῷ, ἐν ἀγαθῇ συνειδήσει ὑπάρχων, μὴ παρεκβαίνων τὸν ὡρισμένον τῆς λειτουργίας αὐτῷ κανόνα, ἐν σεμνότητι (1. Clem. 40, 1). Sind diese Worte auch nach der zuverlässigeren Lesart (εὐαρεστείτω statt εὐχαριστείτω) allgemein zu verstehen, so passten sie jedenfalls auf das gottesdienstliche Leben. Wird doch vorher hingewiesen auf das Gesetz Gottes, welches bestimme, dass aller Dienst „ὡρισμένοις καιροῖς καὶ ὥραις“ stattzufinden habe. Auch über das ποῦ καὶ διὰ τίνων seien von Gott Bestimmungen getroffen. Soll mit diesem Hinweis auf das A. T.[1]) zunächst auch nichts anderes gesagt sein, als dass in der Gemeinde Gottes alles in rechter Ordnung zu geschehen habe, so ist doch die Ausdrucksweise des Clemens nicht mehr weit von einer direkten Übertragung der einzelnen alttestamentlichen Vorschriften auf die christlichen Ordnungen entfernt.

Eine Einschränkung des „ἐν παντὶ τόπῳ“ giebt schon Ignatius auf die Frage, wo anzubeten sei, wenn er sagt: ὅπου ἂν φανῇ

1) Vgl. W. Wrede, Untersuchungen zum 1. Clemensbrief, Göttingen 1891 p. 40 ff.

ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω, ὥσπερ, ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία. οὐκ ἐξόν ἐστιν χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν οὔτε ἀγάπην ποιεῖν (Sm. 8, 3; vgl. Tr. 7, 2). Auch eine Begrenzung des jedermann zustehenden Rechtes, in der Gemeindeversammlung zu beten, liegt implicite in der Anordnung des Bischofs. Paulus hatte nur den Frauen Schweigen auferlegt. Ignatius weist offenbar in erster Linie den Amtsträgern das Reden in der Versammlung zu und will den Bischof nicht verachtet sehen, auch wenn derselbe schweigsam ist d. h. nicht so viel im Geiste redet und betet wie andere (ad Eph. 6, 1). Auch nach Justin leitet der Vorsteher die gottesdienstliche Versammlung. Dass während derselben auch andere reden und beten, ist damit nicht ausgeschlossen. Die Freiheit der Geistesäusserungen bleibt grundsätzlich anerkannt. Aber man verlor durch schlechte Erfahrungen das Vertrauen, dass alles Geisteswirkung sei, was sich als solche ausgab. Das nötigte dazu, bestimmte Kennzeichen anzugeben [1]) und bestimmte Ordnungen einzuführen, um Sicherheit gegen allerlei Täuschung zu gewähren. Für das Beten in der Gemeinde werden daher zweierlei Einschränkungen der ursprünglichen Freiheit gemacht. Das Recht, öffentlich zu beten, wird nur bestimmten Personen in der Gemeinde vorbehalten oder die Gebetsworte werden vorgeschrieben.

Nach der Apostellehre scheint das Recht zu beten noch allgemein, aber nur die Propheten dürfen beten, was sie wollen; die anderen sollen sich wenigstens für die eucharistischen Feiern an die mitgeteilten Gebetsworte halten. Nach Justins Schilderung des christlichen Gottesdienstes betet der Vorsteher (I, 67, 5) ὅση δύναμις αὐτῷ, ist also wohl weder im Wortlaut noch in der Ausdehnung seines Gebets irgendwie beschränkt. Die Gemeinde eignet sich sein Gebet durch Amen an. Das Bedürfnis der Ordnung hat jedenfalls frühe zu der Sitte geführt, dass wenigstens einige regelmässig wiederkehrende Gebete nur vom Vorsteher gehalten wurden. Die Geistesträger waren aber noch längere Zeit neben den Episkopen und Diakonen als Berechtigte anerkannt.[2]) Der Besitz des Geistes, nicht das Amt an sich, gab das Recht zu beten. Davon behielt man ein Bewusstsein auch da noch, wo die Beamten die geistlichen Funktionen übernahmen. Erst als der

---

1) Vgl. Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister, 1899.

2) Vgl. A. Harnack, Die Lehre der 12 Apostel, Leipzig 1884 (T. u. U. II, 1) p. 93 ff.

Geist erloschen oder auf wunderbare Sonderwirkungen beschränkt war, wurde auch das allgemeine Recht, in der gottesdienstlichen Versammlung beten zu dürfen, ganz vergessen.

Länger ist die Freiheit des Geistes bewahrt geblieben für den Inhalt des Gebets. Justin sagt, der Vorsteher dürfe beten ὅση δύναμις αὐτῷ. Auch die Apostellehre will augenscheinlich die von ihr gebotenen Gebete nicht als die einzig möglichen hinstellen, sondern dieselben nur zum Gebrauch empfehlen für alle, denen nicht durch den Geist selbst Anleitung gegeben wird. Das freie Gebet blieb augenscheinlich vorherrschend bis weit in das 3. Jahrhundert hinein. Dass aber eine schriftliche Aufzeichnung von Mustergebeten auch sonst in alter Zeit vorkam, ist sehr wahrscheinlich, wenn die Überlieferung auch überwiegend eine mündliche gewesen ist.[1] Einzelne Gebete der ältesten Kirchenordnungen und Gebetssammlungen sind vermutlich schon im zweiten Jahrhundert aufgezeichnet gewesen. Andere mögen mündlich überliefert worden sein — aber auch dann bedeuteten sie eine Einschränkung gegenüber der ursprünglichen Freiheit, insofern es doch festüberlieferte Gebetstexte waren. Zur Erklärung dieser Erscheinung reicht es nicht aus, allein an den Schutz der Ordnung und Bewahrung vor Willkür zu denken.

Hier hat von Anfang an noch ein andrer Faktor eingewirkt, der einer festen gottesdienstlichen Sitte und Überlieferung. Selbst da, wo der christliche Geist frei aus sich heraus sprach, wurde Sprache und Form durch die Überlieferung bestimmt. Wieviel mehr musste das der Fall sein, wo feste gottesdienstliche Sitten und altgewohnte Formeln aus der Synagoge in die christliche Gemeindeversammlung übergingen. Dass dies wirklich geschehen ist, kann in mehr als einem Punkte bewiesen werden.[2] Aber auch die einfache psychologische Erwägung, dass das religiöse Gemüt überall und immer zähe an altgewohnten Formen festhält, selbst da, wo sie sich mit dem eigenen religiösen Besitz nicht mehr in jedem Wort vertragen, macht es uns gewiss, dass die gottesdienstliche Sitte der Juden auf die Christen stark eingewirkt hat. Diese Überlieferung, deren Autorität ohne weiteres anerkannt wurde, bildete die wichtigste Schranke für die Freiheit des Geistes. Das einflussreichste Stück derselben war das Alte Testament, das von

---

1) Vgl. Rietschel, Lehrbuch der Liturgik I p. 272 ff.

2) Vgl. auch den Ausdruck συναγωγή für die christliche Gemeindeversammlung Jac. 2, 1 ff; Ign. ad. Polyc. 4; Theophil. ad Autol. II, 14; Hermas Mand. XI, 9; Justin Dial. 287, B.

vornherein auch bei den Christen in gottesdienstlichem Gebrauch stand. Aber auch in den Gebetssitten und Gebetsformeln hat es eine solche Überlieferung gegeben; sie hat von Anfang an eine Schranke für die Freiheit der Geistwirkung bedeutet, sofern sie das bereitstehende Gefäss war, welches der christliche Geist mit neuem Inhalt füllte. Zeit, Art, Aufbau, Form und Gedankenrichtung der Gebete in den christlichen Gottesdiensten ist von dieser Überlieferung beeinflusst gewesen, wenn auch das Mass dieser Einwirkung je nach der persönlichen Zusammensetzung der Gemeinde sehr verschieden gewesen ist und von uns nicht mit Sicherheit kontrolliert werden kann. Bei alledem aber ist der Geist des Christentums das eigentlich Beherrschende geblieben; dieser neue Geist hat auch in Sitten und Formen so schöpferisch gewirkt, dass das aus der Synagoge überlieferte Element oft bis zur Unkenntlichkeit umgestaltet ist. Jüdische und rein christliche Bestandteile lassen sich meist gar nicht reinlich scheiden, da ein ganz Neues daraus geworden ist. Noch weniger lässt sich das uns erhaltene Material darnach einteilen. Aber wir werden fortgesetzt auf die Spuren des synagogalen Einflusses zu achten haben, da er gerade in den wenigen uns wörtlich erhaltenen Gebeten deutlich erkennbar ist. An ihnen zeigt sich, wie die von den Vätern ererbte gottesdienstliche Sitte das beste Gegengewicht gebildet hat für die freie Wirksamkeit des Geistes, bis derselbe sich selbst neue Formen und feste Sitten geschaffen hatte. Das freie Beten, in dem Inhalt und Ausdruck in genauer Übereinstimmung stehen, war nur dem Herrn selbst möglich; für alle seine Jünger musste es gelernt werden und der Schüler braucht feste Formen; keine Gemeinschaft kann sich der erziehlichen Macht der Sitte entziehen; auch die apostolischen Gemeinden haben es nicht gekonnt. Es ist auch für unsere heutige Zeit, die so viel von Freiheit und Wahrhaftigkeit redet, sehr lehrreich, zu beobachten, wie der freieste und reinste Geist bestimmte Formen braucht und dazu Altes und Neues aus seinem Schatze hervorholt. Nur wenige Proben sind uns von diesen bald zur Sitte gewordenen fixierten Gebeten der ältesten Christenheit erhalten geblieben; aber jede einzelne von ihnen charakterisiert uns eine bestimmte Gattung der vorkommenden gottesdienstlichen Gebete. Alle haben sie eine Analogie in dem gottesdienstlichen Leben der Juden und weichen zugleich alle gerade in ihrem wesentlichen Gehalt von ihrem jüdischen Prototyp ab. Am meisten entsprechen demselben noch die in Lc. 1 wiedergegebenen

christlichen Psalmen. Dagegen wird uns in der Apostellehre als das von den Christen dreimal am Tage gebrauchte Pflichtgebet das Vaterunser bezeichnet. Sein Gebrauch scheint darnach in ältester Zeit vielmehr dem geregelten und insofern rituellen privaten Gebetsstundendienst der Juden zu entsprechen, als den öffentlichen gottesdienstlichen Gebeten. Die eucharistischen Gebete der Didache haben ihren Anknüpfungspunkt an den rituellen Dankgebeten bei den jüdischen Mahlzeiten. Das im ersten Clemensbrief erhaltene Fürbittengebet endlich hat an den 18 Benediktionen, dem sog. Schmone Esre seine deutlichste Parallele. Die übrigen uns erhaltenen Gebete der älteren Zeit, wie die Gebete der Apostelgeschichte und die Todesgebete des Stephanus und Polycarp sind zunächst Stücke der erbaulichen Erzählung und sind als solche besonders zu besprechen. Die für einzelne rituelle Handlungen zerstreut erhaltenen Gebete gehören einer späteren Zeit an.

## 2. Die ältesten christlichen Psalmen.

Dass in der christlichen Gemeindeversammlung Psalmen und Oden gesungen worden sind, steht nach Eph. 5, 18; Col. 3, 16; 1. Cor. 14, 15. 26 fest. Ebenso sicher ist der Gebrauch von Psalmen in den jüdischen Synagogen. Der reichliche Gebrauch, der im N. T. und in der ganzen älteren christlichen Litteratur von den kanonischen Psalmen des A. T. gemacht worden ist, bezeugt uns, dass der praktische Gebrauch des kanonischen Psalters von der christlichen Gemeinde aus der Synagoge übernommen wurde. Jedoch ist weder in der jüdischen Synagoge noch in der christlichen Gemeindeversammlung der Gebrauch auf die kanonischen Psalmen Davids beschränkt gewesen.[1]) Nicht nur hat, wie aus Eph. 5, 18; Col. 3, 16 und 1. Cor. 14, 26 hervorgeht, der Geist in der Versammlung einzelnen neue Lieder eingegeben, sondern es sind auch christliche Psalmen im Stil der alttestamentlichen Vorbilder gedichtet worden. Dafür giebt es nicht wenige Beweisstellen, von denen wir einige oben als Loblieder auf Christus schon kennen lernten. Da es sich hier nicht eigentlich um Gebete, sondern um Lieder handelt, von denen die meisten allerdings Gebetscharakter tragen, so können wir auf eine genauere Untersuchung dieses ziemlich umfangreichen Materials nicht eingehen, sondern müssen auf

1) Dass die Psalmen Davids gebraucht worden sind, bezeugt auch Tert. de carne Chr. c. 10; Anonym Arab. (bei Abraham Echellensis, Z. f. w. Th. 1876 p. 110).

die Quellenübersicht verweisen, die Harnack in seiner altchristlichen Litteraturgeschichte (I, S. 795 ff.) [1]) gegeben hat. Die meisten der dort genannten Stellen enthalten nur kurze Nachrichten über den Gebrauch von Psalmen. Texte sind uns nur wenige überliefert und von diesen wenigen stammen die Mehrzahl aus gnostischen Schriften [2]) und sind von unsicherem Ursprung. Andere gehören erst einer späteren Zeit an und müssen deshalb hier ausser Betracht bleiben.[3]) Jedoch ist darauf hinzuweisen, dass alte Stücke des Psalteranhangs (Gebet des Manasse, ὑμνὸς ἑωθινός) ursprünglich schon in der Didaskalia, der Grundlage der apostolischen Konstitutionen (Lagarde p. 45. 229) gestanden haben und erst von dort in einzelne Bibelhandschriften gekommen sind.[4]) Das lässt auf einen praktischen Gebrauch dieser alten Hymnen in der christlichen Gemeindeversammlung schon im Anfang des zweiten Jahrhunderts schliessen, wobei unentschieden bleiben muss, ob sie nicht doch ursprünglich jüdische Dichtungen waren. Alle diese Fragen der ältesten christlichen Hymnologie harren einer eingehenden besonderen Untersuchung. Für uns genügt es, auf dies dem Gebet verwandte Stück des altchristlichen Gottesdienstes hingewiesen zu haben. Nur über die ältesten der uns erhaltenen christlichen Psalmen, die Lobgesänge der Maria (richtiger Elisabeth), des Zacharias und des Simeon mag noch ein Wort gesagt werden, weil sie, obwohl zunächst nicht für gottesdienstlichen Gebrauch bestimmt, doch als ein Beispiel gelten können für die ältesten christlichen Hymnen. Man hat vermutet, dass Lc. dieselben einer andern Quelle entnommen habe, etwa einem jüdischen Psalterium, welches diese Psalmen ohne jede Beziehung auf den Zusammenhang enthielt, in dem sie jetzt stehen.[5]) Der grösste Teil des Inhalts ist so allgemein, dass er auch anderwärts stehen könnte. Immerhin müsste dann eine Anpassung an den jetzigen Zusammenhang in einigen Versen

---

1) Vgl. auch Harnack, T. u. U. VII p. 46 u. 47 Anm.

2) Von besonderer Bedeutung sind die 5 pseudosalomonischen Oden in der Pistis Sophia, die Harnack T. u. U. VII p. 35 ff. mitteilt und bespricht. Ausserdem sind zu nennen die Lieder in den Johannes- und Thomasakten und der Gesang der Anna im Protevang. Jacobi c. 6.

3) Z. B. das Fischerlied des Clemens v. Al. und Lactanz de morte persec. c. 46, sowie die Lieder in den apost. Konstitutionen.

4) Nachgewiesen von Eb. Nestle, Septuaginta-Studien III, Wissensch. Beilage zum Programm des Maulbronner Seminars 1899.

5) J. Hillmann, Jb. f. prot. Theol. 1891, II, 192—261; A. Hilgenfeld, Z. f. wiss. Theol. 1901 II, 177—235.

stattgefunden haben (vgl. z. B. Lc. 1, 48. 76). Aber ein heller Ton der Freude über die Erfüllung der alten Verheissungen geht durch alle drei hindurch und schliesst m. E. einen rein jüdischen Ursprung aus. Dagegen ist der judenchristlich-palästinensische Ursprung nicht ohne weiteres abzuweisen.[1]) Demgegenüber hat Harnack neuerdings zu zeigen versucht, dass das wenige, was in den Lobgesängen nicht dem A. T. entlehnt ist, spezifisch lukanisches Gepräge trägt, weshalb anzunehmen sei, dass die Komposition von dem Verfasser des Evangeliums selbst herrühre.[2]) Wie nun auch diese litterarkritische Frage entschieden werden mag — jedenfalls sind die Gesänge schöne Beispiele, wie im engen Anschluss an alttestamentliche Vorbilder der christliche Geist neue Lieder hervorbrachte. Zugleich aber zeigen sie eine bemerkenswerte Verwandtschaft sowohl mit den Psalmen Salomos, als mit den ältesten jüdischen Gebeten, zumal mit den 18 Benediktionen. Dies hat Chase in seinem trefflichen Buch über das Vaterunser deutlich nachgewiesen.[3]) Der christliche Geist aber zeigt sich sowohl in

1) Vgl. Jülicher, Einl. i. N. T. p. 224, der für c. 1 u. 2 eine schriftliche Vorlage annimmt, und Zahn, Einl. i. N. T. II p. 404, der auf Maria als Trägerin der Tradition zurückweist.

2) A. Harnack in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie d. W. 1900.

3) Chase, The Lords Prayer in the early Church, Cambridge 1891 (Texts a. Studies I, 3) p. 147—157. Zur Verdeutlichung der Parallelen übersetzen wir einige der bei Chase (p. 147 ff.) englisch wiedergegebenen Stellen der 18 Benediktionen nach dem Originaltext ins Griechische, da ihr Gebrauch auch in dieser Sprache vorausgesetzt werden darf. Dadurch wird die allgemeine Verwandtschaft mit einzelnen Stellen unsrer Lukaspsalmen besonders deutlich:

| | |
|---|---|
| Lc. 1, 49: ἐποίησέν μοι μεγάλα ὁ δυνατός, καὶ ἅγιον τὸ ὄνομα αὐτοῦ. | Bened. 2: Σὺ ὁ δυνατὸς εἰς τ. αἰῶνα.<br>Bened. 3: Σὺ ἅγιος καὶ τὸ ὄνομά σου ἅγιον. |
| Lc. 1, 51: διεσκόρπισεν ὑπερηφάνους διανοίᾳ καρδίας αὐτῶν. | Bened. 12 fin: ὁ καταστρέφων τοὺς κακοὺς καὶ ταπεινῶν τοὺς παρανόμους. |
| Lc. 1, 54: ἀντελάβετο Ἰσραὴλ παιδὸς αὐτοῦ μνησθῆναι ἐλέους καθὼς ἐλάλησε πρὸς τοὺς πατέρας ἡμῶν, τῷ Ἀβραάμ. | Bened. 1: ἐμνήσθη (וְזוֹכֵר) τῆς διαθήκης τῶν πατέρων . . . . ἀσπὶς Ἀβραάμ. |
| Lc. 1, 68: εὐλογητὸς κύριος ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραήλ, ὅτι ἐπεσκέψατο καὶ ἐποίησε λύτρωσιν τῷ λαῷ αὐτοῦ. | Bened. 1: εὐλογητὸς ὁ θεὸς ἡμῶν . . . . . . . ὅτι ἀνέστησε σωτῆρα, βοηθὸς καὶ σωτὴρ καὶ ἀντιλήπτωρ.<br>Bened. 7: εὐλογητὸς ὁ κύριος ὁ σωτὴρ Ἰσραήλ. |

dem Ton begeisterter Freude über das erschienene Heil und die endliche Erfüllung der alten Verheissungen, als auch in der Auswahl der Grundgedanken. Im Lobgesang der Elisabeth wird die unendliche Barmherzigkeit Gottes besungen, welche die Hochmütigen erniedrigt und die Niedrigen erhöht, die Hungrigen mit Gütern sättigt und die, welche bisher leer ausgingen, reich macht. Der Gesang des Zacharias jauchzt über die erfahrene Erlösung, die Aufrichtung des Heils im Hause Davids, die geschenkte Erkenntnis (γνῶσις) des Heils, die Vergebung der Sünden, das in der Finsternis erschienene Licht, die Leitung auf dem Wege des Friedens. Simeon endlich dankt für den Frieden des Herzens, der geschenkt wird durch die Offenbarung des Lichts vor allen Völkern und der Herrlichkeit des Gottesvolks. Die Fülle alttestamentlicher Ausdrücke kann den durch und durch christlichen Geist nicht verdecken. Wer ein Ohr für solche Dinge hat, muss heraushören, wie die Worte ein Echo sind aus einem Herzen, das erfüllt ist von der frohen Botschaft. Gerade hier können wir erkennen,

---

| | |
|---|---|
| Lc. 1, 69: καὶ ἤγειρεν κέρας σωτηρίας ἡμῖν ἐν οἴκῳ Δαυὶδ παιδὸς αὐτοῦ. | Bened. 15: καὶ ἔγειρε τὸ κέρας αὐτοῦ ἐν σωτηρίᾳ. |
| Lc. 1, 72 f.: ποιῆσαι ἔλεος μετὰ τῶν πατέρων ἡμῶν καὶ μνησθῆναι διαθήκης ἁγίας αὐτοῦ. | Bened. 1: ἐμνήσθη τῆς διαθήκης τῶν πατέρων. |
| Lc. 1, 75: λατρεύειν αὐτῷ ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ. | Bened. 13: ἐπὶ τοὺς ὁσίους καὶ τοὺς δικαίους. |
| Lc. 1, 77: τοῦ δοῦναι γνῶσιν σωτηρίας τῷ λαῷ αὐτοῦ. | Bened. 4: σὺ ἐχαρίσωσας ἀνθρώπῳ γνῶσιν (ἐπιστήμην), εὐλογητὸς ὁ θεὸς ὁ δοὺς γνῶσιν. |
| Lc. 1, 79: ἐν οἷς ἐπισκέψεται ἡμᾶς ἡ ἀνατολὴ ἐξ ὕψους. | Bened. 15: ἐξανάτελλε τάχα τὴν ἀνατολὴν Δαβίδ. |
| Lc. 1, 79: ἐπιφᾶναι τοῖς ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου καθημένοις, τοῦ κατευθῦναι τοὺς πόδας ἡμῶν εἰς ὁδὸν εἰρήνης. | Morgengebet vor d. Schma (Jozer or): εὐλογητὸς κύριος ὁ θεὸς παρασκευάζων φῶς καὶ κτίζων σκοτίαν . . . εἰρηνοποιῶν.<br>Bened. 19: Δὸς εἰρήνην ἀγαθήν, εὐλόγησον πάντας ἀπὸ τοῦ φωτὸς τοῦ προσώπου σου. |

Zur richtigen Beurteilung dieser Parallelen, bei denen der Anklang meist nur in dem allgemeinen Gedanken liegt, muss man sich des A. T. als der gemeinsamen Grundlage erinnern (vgl. Harnack, a. a. O.). Die Anklänge genügen kaum, um bestimmte liturgische jüdische Gebetstexte als gemeinsame Grundlage unsrer Psalmen und der 18 Benediktionen zu vermuten, deren Existenz Chase daraus erschliessen möchte. Vgl. S. 198 ff.

dass das Jüdische nur noch die äussere Schale ist für das, was aus dem Geiste Jesu Christi heraus in den Herzen spricht. Darin sind diese Gesänge typisch auch für die Gebete der ältesten Christenheit.

### 2. Das Gebet des Herrn im gottesdienstlichen Gebrauch.

Ein umgekehrtes Verhältnis zwischen Form und Inhalt können wir feststellen bei dem gottesdienstlichen Gebrauch des Herrengebets. Der Wortlaut der Bitten stammt vom Herrn selbst und war der einfachste und wahrste Ausdruck des kindlichen Gebetsgeistes. Der Einfluss der jüdischen Sitte und des jüdischen Geistes machte aus dem Heiligsten und Freiesten etwas Alltägliches und Gesetzliches. Wir haben in unserer früheren Betrachtung des Herrengebets [1]) gesehen, dass dasselbe ursprünglich nicht als eine feste Gebetsformel gemeint war, sondern als ein praktisches Beispiel für die rechte Gesinnung und den rechten Gehalt wahrhaftiger Gebete der Gotteskinder. Eine abgeschlossene Gebetsformel wurde diese Gebetsanleitung erst durch den wörtlichen Gebrauch. Ein solcher war auch vom Herrn gewiss nicht verboten, sondern in seiner pädagogischen Weisheit vorausgesehen, ohne dass darauf aber besonderes Gewicht gelegt war. Seine Jünger mochten durch den Gebrauch der Worte lernen, auch in dem Geist derselben zu beten. Auf diesen kam es dem Herrn allein an. Wir können daher auch nicht daran zweifeln, dass schon sehr frühe diese Gebetsworte von den Jüngern Jesu als „Gebet“ gebraucht worden sind. Die Art ihrer Mitteilung im ersten und dritten Evangelium setzen solchen Gebrauch schon voraus. Bei Mt. bemerken wir noch in der Form der fünften Bitte den ursprünglichen Charakter der Gebetsanleitung durch die Aufnahme einer auf die Gesinnung bezüglichen Ermahnung. Aber so wie er den Text giebt, will er ganz abgesehen von der erst später hinzugefügten Doxologie eine abgeschlossene Gebetsformel, ein Mustergebet zum Gebrauch darbieten. Lc., der einen etwas kürzeren Text bietet, hat offenbar die gleiche Absicht. Wenn er erzählt — und offenbar nach guter geschichtlicher Kunde —, dass die Jünger von dem Herrn ein „Gebet“ gelehrt sein wollten, so wie Johannes seine Jünger eines lehrte, so hat der Evangelist offenbar keine andere Auffassung, als

1) Vgl. S. 35 ff.

dass Jesus diesem Ansinnen der Jünger nachgekommen sei durch Mitteilung des nun folgenden Gebetstextes. Die leise Korrektur, die in der Antwort des Herrn auf das gestellte Ansinnen gelegen haben muss, indem er nicht die verlangte Formel gab, sondern nur eine mit Beispielen verdeutlichte Anleitung, wie schlicht und innerlich das Gebet der Gotteskinder sein soll, hat der Evangelist nicht mehr beachtet. Diese nur auf Gesinnung und innern Gehalt merkende Anweisung des Herrn ist in seiner Kirche bald ganz über der sklavischen Wiederholung der Worte vergessen worden. Doch finden wir im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter noch Spuren davon, dass man nicht in der Wiederholung des Wortlauts, sondern im Gebet solcher Art und solches Inhalts das Wesentliche zu sehen habe. Dafür ist die Verschiedenheit des Textes bei Mt. und bei Lc. ein bleibendes Denkmal. Aber diese Varianten sind nicht die einzigen. Der Text in der Didache (Kap. 8), der in der Hauptsache mit Mt. übereinkommt, hat auch einige Besonderheiten. Chase hat in seiner bereits oft erwähnten Untersuchung wahrscheinlich gemacht, dass solche Varianten nicht nur mit der Übersetzung aus dem Aramäischen ins Griechische, sondern auch mit dem liturgischen Gebrauch des Vaterunsers in ältester Zeit zusammenhängen. So führt er die im Cod. Ev. 700 (Gregory), bei Tert. adv. Marc. IV, 26 (Tertullian u. Marcion) und bei Gregor v. Nyssa bezeugte Form der zweiten Bitte: Ἐλθέτω τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς, — Worte, die entweder für „Dein Reich komme“, oder für „Dein Name werde geheiligt“ eingetreten sind — auf den Gebrauch des Vaterunsers sowohl bei der Handauflegung, als auch bei der Taufe zurück. Aus demselben Grunde ist einst zu ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου das ἐφ' ἡμᾶς hinzugesetzt worden, das wir im Codex Bezae lesen. Chase weist auch eine beträchtliche Anzahl von Stellen auf, wo das Kommen des Geistes mit Handauflegung oder Taufe und das Anrufen des Namens Jesu mit den genannten heiligen Handlungen in nahe Beziehung gesetzt ist. Interessant sind auch seine Hypothesen über die Geschichte der vierten Bitte, die wir ebenfalls oben mitteilten (vgl. S. 49 ff.). Ich vermag diese Untersuchungen nach der sprachlichen Seite nicht zu kontrollieren, aber die Beziehungen der Varianten zum Morgen- und Abendgebet treten mir deutlich genug hervor. Die Lesarten ἀφίομεν, ἀφίεμεν, ἀφήκαμεν in der fünften Bitte glaubt Chase auf eine ursprünglich futurale Fassung zurückführen zu können. Mir scheint hier, wie

gesagt, der ursprüngliche Charakter der Gebetsanleitung noch durchzublicken. Die Umwandlung derselben in die Form der direkten Bitte in erster Person kann sich von vornherein in verschiedener Form vollzogen haben, schon bei dem erstmaligem Gebrauch der Bitten als „Gebet". Die unter dem Einfluss von 1. Cor. 10, 13; 1. Tim. 6, 9 (vgl. Jac. 1, 13) und zur Vermeidung des Anstössigen gemachte Änderung des Textes der 6. Bitte in „ne nos patiaris induci in tentationem" gehört nicht der ältesten Zeit an,[1]) zeigt aber gerade, dass man noch längere Zeit die Unbefangenheit zu kleinen Änderungen des Wortlauts hatte. Chase vermutet auch hier liturgischen Ursprung. Zweifellos diese Herkunft hat die in der Didache und den jüngern Zeugen des Matthäustextes beigefügte Doxologie. Chase weist aber auch für diese ganz verschiedene Formen nach (vgl. p. 174 ff.). Wir sehen also, dass das Herrengebet anfangs nicht mit ängstlicher Genauigkeit in immer gleichem Wortlaut wiederholt worden ist. In einer und derselben Gemeinde wird freilich der Text eine einigermassen feste Form gehabt haben; aber diese lokalen Verschiedenheiten konnten nicht unbemerkt bleiben und wurden doch ohne weiteres geduldet. Es muss also jedenfalls in der ältern Zeit eine freie geistige Auffassung darin geherrscht haben. Die Mitteilung des Wortlauts in den beiden Evangelien und in der Apostellehre war vielleicht die erste Massregel zur Bewahrung vor Willkür.

Dass das Herrengebet überhaupt nur an diesen Stellen genannt ist, kann verwunderlich erscheinen. Noch mehr, dass in der ganzen urchristlichen Litteratur nur eine einzige deutliche Anspielung auf das Vaterunser vorkommt und diese erst am Anfang des zweiten Jahrhunderts, im Briefe des Polycarp an die Philipper (6, 6). Alle die neutestamentlichen Stellen, an denen Chase eine Anspielung an das Vaterunser zu finden glaubt,[2]) enthalten eine solche m. E. nicht. Die Verwandtschaft beschränkt sich auf einzelne Vokabeln oder Gedanken, die dem ganzen Urchristentum gemeinsam sind. Auch in der Erzählung von Gethsemane vermag

---

1) Vgl. Cyprian, De or. dom. 8; Arnobius jun., De Deo Trino et Uno II, 30; Pseudo-Augustin Serm. 84. Einige der ältesten lateinischen Texte; griechisch nur in einem Fragment des Dionysius von Alexandrien. Vgl. Chase p. 63 ff.

2) Chase vergleicht Mt. 26, 41; Gal. 4, 6; Röm. 8, 15; Act. 8, 15; 1. Cor. 10, 12. 13; 1. Tim. 6, 9; 2. Thess. 3, 3; Gal. 1, 4; Eph. 6, 16; 2. Thess. 3, 1 ff.; 2. Tim. 4, 16 ff.; Col. 1, 12 ff.; 1. Joh. 2, 14. 15; 5, 18—21.



ich keine absichtliche Erinnerung an das Vaterunser zu finden. Sollte in dem 'Αββᾶ ὁ πατήρ Gal. 4, 6; Röm. 8, 15 eine solche liegen, so beweist uns dies nicht mehr, als wir so schon wissen: dass das Herrengebet bekannt und in Gebrauch war. Der deutlichste Beweis für einen nicht zu seltenen Gebrauch sind immer nur die oben genannten uralten Textvarianten. Dass sonst nirgends deutlichere Anspielungen sich finden, lässt doch darauf schliessen, dass im ersten Jahrhundert der Gebrauch nicht ein so allgemeiner und alltäglicher war, wie später. Solange das „Gebet im Geist“, das frei aus dem Innern hervorkam, im Vordergrund stand, solange der Kindesgeist so lebendig war, dass er überall seinen eigenen Ausdruck fand, war das Nachbeten auch der erhabensten und heiligsten Worte nicht so nötig. Nicht das Bedürfnis nach einer Formel, sondern nur die Verehrung von allem, was vom Herrn selbst stammte, wird die ältesten Christen zum Gebrauch des Herrengebets bestimmt haben.

Dazu kam dann freilich noch ein andrer Umstand, der auf einer ganz andern Linie lag. Darauf führt uns die Apostellehre mit ihrer dem Text des Vaterunsers beigefügten Anordnung: Τρὶς τῆς ἡμέρας οὕτω προσεύχεσθε. Damit knüpft sie augenscheinlich an die jüdische Sitte an, morgens, nachmittags (9. Stunde) und abends (Sonnenuntergang) zu beten. In welche Zeit die uns noch erhaltenen jüdischen Stundengebete zurückgehen, ist ja ungewiss, — aber man wird nicht fehl gehen, dass man auch zur Zeit der Apostel schon vielfach an bestimmte, regelmässig wiederkehrende Formeln bei diesen Gebeten gewohnt war. Daher mussten auch die Christen, welche diese Gewohnheit beibehielten oder annahmen, gerade für diese drei privaten Tagesgebete das Bedürfnis nach einer festen Form am ersten empfinden. Das Gebet im Geist konnte ihnen unmöglich täglich dreimal in den gewohnten Stunden geschenkt werden. So bot sich das Gebet des Herrn als das Gebet, das ihr Meister gelehrt hatte, von selbst an. Es war sozusagen schon an sich ein Gebet ἐν πνεύματι, weil es vom Herrn kam. So werden wir in diesem Gebrauch als tägliches Stundengebet den ersten geregelten und bald gesetzlich aufgefassten Gebrauch des Vaterunsers zu suchen haben.[1])

---

1) Das Gebet zur 3., 6. und 9. Stunde gehört gar nicht hierher. Es war eine Übung besonderer Frömmigkeit, die auch nach Clem. Al. Strom. VII, 7; Tert. de or. 25 nicht allgemein geboten war. Die Stellen in der

Von hier aus erst mag es in die eucharistische Feier hineingekommen und besonders zu diesem Zweck mit der Doxologie versehen worden sein. Wann dies zuerst geschehen ist, wissen wir nicht. Bei Justin findet es keine Erwähnung. Es findet sich als ein Teil des eucharistischen Gottesdienstes zuerst bei Cyrill v. Jerusalem und in den Liturgien des Jakobus und Markus (4. u. 5. Jahrh.).

In der Verbindung des Vaterunsers mit der gewohnheitsmässigen Gebetspflicht lag der erste Ansatz zu dem grossen Missbrauch, der mit diesem Heiligsten getrieben worden ist. Hier, wo die christliche Verkündigung selbst frühe eine feste Form bot, hat sich der jüdische Geist kräftiger erwiesen, als die Erinnerung an die Worte des Herrn. Aber es war doch zunächst nur ein Anfang, und da die Christenheit noch lange unter dem Gesetz stand und diesen Zuchtmeister noch heute braucht, so war es besser, sie stellte sich unter Worte des Herrn als unter selbsterdachte Formeln. Die heilige Verehrung, die man dem Vaterunser bald erwies, hat dasselbe auch geschützt, und die heutige Katechetik könnte von der alten Kirche lernen, dass die Auslegung des Vaterunsers das Höchste und Heiligste im Unterricht der christlichen Religion ist, eben weil es das Kindlichste und Einfachste ist. Anstatt zwischen dem Glaubensbekenntnis und der Sakramentslehre verloren zu gehen oder kurz behandelt zu werden, sollte es wieder das Letzte und Höchste in der Lehrmitteilung werden. Auch würde eine Einschränkung seines kirchlichen Gebrauchs uns der Kunst wieder näher bringen, zu beten wie unser Heiland gebetet hat.

---

Apostelgeschichte meinen entweder die Stunde der Versammlung des Volkes im Tempel (2, 15) oder die Nachmittagsgebetstunde, welches die neunte war (Act. 3, 1; 10, 3. 30). Die Erwähnung der 6. Stunde Act. 10, 9 ist entweder ohne Bedeutung oder bezieht sich auf eine aussergewöhnliche Frömmigkeitsübung. Origenes (περὶ εὐχῆς c. 12) sagt nur, dass das Gewohnheitsgebet (ἡ συνήθως ὀνομαζομένη εὐχή) nicht weniger als dreimal geübt werden soll. Die besondere Beziehung des Vaterunsers zu diesen täglichen Gebetsstunden scheint mir auch aus den Ausdrücken hervorzugehen, die Tertullian und Cyprian vom Herrngebet brauchen. Sie nennen es legitima oratio (Tert. de or. 10; de fuga in persecutione c. 2) oder publica et communis oratio (Cyprian de or. 8). Cyprian spricht freilich auch von dem Gebrauch der prex domini durch den Priester (ep. 64, 2).

## 4. Das Gemeindegebet im ersten Clemensbrief.

### a) Die Entstehung bestimmter gottesdienstlicher Gemeindegebete.

Schon die zahlreichen und mannigfaltigen Erwähnungen der Fürbitte in den paulinischen Briefen machen es unzweifelhaft, dass nicht nur in den Privatgebeten, sondern auch in den gemeinsamen Gebeten bei den gottesdienstlichen Versammlungen der ältesten Christen die Fürbitte regelmässig geübt worden ist. Der erste Timotheusbrief ermahnt — jedenfalls schon auf Grund einer bestehenden Praxis — zur Fürbitte für alle Menschen, für die Könige und alle, die in obrigkeitlicher Stellung sind, damit wir ein ruhiges und stilles Leben führen in aller Frömmigkeit und Ehrbarkeit (1. Tim. 2, 1—3). Die Ignatiusbriefe setzen Ähnliches voraus.[1] Alles was Gegenstand des christlichen Bittgebets werden konnte (vgl. S. 150 ff.), wird auch in den gottesdienstlichen Gebeten der Gemeinde bei Gelegenheit berücksichtigt worden sein. Der Geist trieb zum Beten, die jeweiligen Bedürfnisse und Anliegen bestimmten den Inhalt. Eine feste stereotype Form darf man am wenigsten für die älteste Zeit voraussetzen. Die Gemeinsamkeit des gottesdienstlichen Gebets brachte es aber mit sich, dass in den Versammlungen die individuellen Wünsche in den Hintergrund traten. Was gemeinsames Anliegen war, das hatte auch meist eine allgemeinere nnd dauernde Bedeutung. Es gab neben dem besondern Anliegen an bestimmtem Ort und für eine bestimmte Zeit auch einige allen Christen stets gemeinsame Gebetswünsche, die immer wieder und überall sich äussern mussten. Je mehr man sich in die allgemeine christliche Gedankenwelt einlebte und sich dabei an bestimmte Begriffe und Worte gewöhnte, desto mehr liess auch die Innerlichkeit und Intensivität nach, mit der man ursprünglich das Allgemeine und Prinzipielle auf das Eigene konkret angewendet hatte. Man betete nicht mehr aus selbsterlebter tiefer Not um Vergebung der eigenen Schuld oder bestimmter Sünden, die in der Gemeinde vorgekommen waren, sondern im allgemeinen um Sündenvergebung. Man gedachte in den Fürbitten nicht mehr der einzelnen Gemeinden und Apostel oder der einzelnen Kranken und Gefangenen,

---

1) Vgl. Ign. ad Smyrn. 6: περὶ ἀγάπης οὐ μέλει αὐτοῖς, οὐ περὶ χήρας, οὐ περὶ ὀρφανοῦ, οὐ περὶ θλιβομένου, οὐ περὶ δεδεμένου ἢ λελυμένου, οὐ περὶ πεινῶντος ἢ διψῶντος, εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται . . . . .

deren Not man miterlebt oder erfahren hatte, sondern man betete in einer gewissen Regelmässigkeit allgemein für die Hülfsbedürftigen verschiedener Art. Man betete für die Eintracht und den Frieden der Kirche im allgemeinen und gewöhnte sich dabei an bestimmte Worte. Die immer grössere Ausbreitung der Kirche und das Anwachsen der Gemeinden machte den Inhalt der Gebete unpersönlicher und lockerte ihren Zusammenhang mit dem eigensten innern Erleben der betenden Gemeinde. Was das Gebet dadurch an Katholizität gewann, verlor es an Innerlichkeit und Wahrhaftigkeit. —

Andrerseits blieb es bewahrt vor all den Wunderlichkeiten, Excentricitäten, Einseitigkeiten und abergläubischen Motiven, die damals vielfach mit dem individuellen religiösen Leben der gewöhnlichen Durchschnittschristen verbunden waren. Was man im Privatgebet dem lieben Gott zumutete, wagte man doch nicht in der Gemeindeversammlung. Der Geist Jesu Christi, der als der heilige Geist in der Gemeinde lebte, übte von innen heraus eine starke Kontrolle und legte dem, der das gemeinsame Gebet vorsprach, eine Beschränkung auf. Je entwickelter das Gemeindeleben war, desto mehr Rücksichten waren zu nehmen. Dazu trat bei dem Vorbetenden die Gefühlssteigerung ein, die mit allem öffentlichen Sprechen verbunden ist und dem sprachlichen Ausdruck eine gewisse Gemessenheit und Feierlichkeit verleiht. So wurde die Möglichkeit der Abwandlung und Verschiedenheit auch für das regelmässig wiederkehrende Fürbittengebet nach Inhalt und Form ganz von selbst auch da verringert, wo jeder es noch sprechen durfte wie der Geist es eingab. Ja gerade das freie Gebet war der Gefahr ausgesetzt, stereotyp zu werden, wie man denn noch heute beobachten kann, dass die Mannigfaltigkeit der Gebete bei einem bestimmten Ritual einer Landeskirche oft grösser ist, als bei den freien Gebeten einer immer in demselben Gedankenkreis sich bewegenden Freikirche. Wo also nicht der Gedankenreichtum eines Paulus oder die innere Vertiefung und Mannigfaltigkeit religiösen Lebens hervorragender Christen die gegebene Voraussetzung war, da musste gerade die allgemeine Freiheit bezüglich der Person des Beters und dessen, was er vorbringen wollte, dazu beitragen, dem gemeinsamen Gebet eine mehr oder weniger stereotype Form zu geben.

Die Gemeinsamkeit und Feierlichkeit des Gebets führte den Vorbeter ungefähr immer wieder in dieselben Geleise. Die Not-

wendigkeit, sich schön und würdig auszudrücken, liess bewährte und gewohnte Gebetswendungen gern wiederkehren. So waren für die Ausbildung fester Formen für das allgemeine Kirchengebet schon zur Zeit, da der Wirksamkeit des Geistes äusserlich noch keine Schranken gezogen wurden, doch schon überall dieselben Grundlinien gegeben. Die allgemeinsten, überall lebendigen christlichen Gebete, die um Sündenvergebung, Erlösung aus Not und Elend, Spendung des wahren Lebens, Liebe und Eintracht und endlich auch die Fürbitte für die Obrigkeit machen den Inhalt des gemeinsamen Gebets aus. Die Form ist wie überall so auch hier durch alttestamentliche Reminiscenzen, synagogale Einflüsse und durch die vorzüglich von Paulus beeinflusste gemeinchristliche Sprache bestimmt.

Diese Erwägungen allein ermöglichen eine richtige Auffassung des im Brief des römischen Clemens an die Korinther mitgeteilten Gebets. Dasselbe ist sowohl mit alten jüdischen Gebeten, besonders mit den 18 Benediktionen,[1]) als auch mit spätern kirchlichen Gebeten verglichen worden. Man hat aus der nicht zu verkennenden Verwandtschaft einzelner Stellen den Schluss ziehen wollen, dass wir hier ein vielleicht auf synagogaler Grundlage beruhendes fixiertes Kirchengebet der korinthischen[2]) oder auch der römischen Gemeinde vor uns hätten, das ursprünglich diesem Briefzusammenhange gar nicht angehörte oder lediglich in fester Form aus der liturgischen Praxis heraus von Clemens hier eingefügt sei. Diese liturgische Form habe dann von Rom oder Korinth aus auch auf spätere liturgische Formen Einfluss geübt. Mir scheinen die oben besprochenen gemeinsamen Voraussetzungen viel mehr als solche direkte Entlehnungen den Gleichklang vieler Wendungen mit früheren und späteren zu erklären. Dann ist es aber auch nicht notwendig anzunehmen, dass dies liturgische Stück erst später dem Brief beigefügt oder von Clemens selbst nur übernommen sei — überhaupt so, wie es hier steht, direkt die stereotype Form des Kirchengebets einer bestimmten Gemeinde darstelle. Vielmehr ist m. E. das Gebet wirklich f r e i, wie der ganze Brief von Clemens in einem Zuge mit diesem niedergeschrieben worden. Der unvermittelte Übergang aus der dritten Person in die zweite am Anfang des 59. Kapitels ist nur zu erklären, wenn der Schreiber, ohne

1) Vgl. besonders Lightfoot, Clement of Rome Vol. I ed. 2, 1890 p. 382—396.

2) Vgl. Jacobi, Studien u. Kritiken 1876 p. 707 ff.

dass es im voraus seine Absicht war, in die Form des direkten Gebets überging. Knopf hat neuerdings in einer lichtvollen Untersuchung [1]) nachgewiesen, dass Clemens seinen Ermahnungen die Form einzelner homiletischer Paränesen gab, nicht ohne den Gedanken an die Bestimmung, in der Gemeindeversammlung vorgelesen zu werden. So schreibt Knopf auch mit Recht dem Verf. den Gedanken zu, dass solche Paränesen mit einem Gebet wie dem dargebotenen in der Gemeinde abgeschlossen werden sollten. Es ist aber zu viel gesagt, wenn man dieses Gebet dann „das Kirchengebet der römischen Gemeinde" nennt. Gewiss, nach den Grundzügen und nach einer ganzen Reihe bestimmter Wendungen ist das Gebet des Clemens typisch für die Art des damaligen römischen Kirchengebets. Aber ein feststehender Text war dies noch nicht, und wie die Form im einzelnen noch vielfach veränderlich war im praktischen Gebrauch, so können auch die Worte, die dem Clemens in die Feder kamen, unter der Wiedergabe häufig im Kirchengebet wiederkehrender Wendungen auch manche Abweichung enthalten von der gewöhnlichen Praxis. So wenig Clemens, wie Knopf richtig bemerkt, litterarisch abhängig ist von bestimmten Homilien, so ist er auch nicht sklavisch abhängig von irgend einem bestimmten Gebetstext. Er schreibt frei, ohne das Bewusstsein, etwas nicht Eigenes mitzuteilen. Wenn wir trotzdem Berührungen mit jüdischen und späteren kirchlichen Gebetsformeln finden, so können wir nur annehmen, dass sich ein bestimmter Typus sowohl in den allgemeinen Grundzügen wie auch in der Vorliebe für einzelne bestimmte Wendungen bereits herausgebildet hatte. Ausser der christlichen Terminologie und dem A. T. hatten auch Formen des Synagogengottesdienstes mitgewirkt. Dieser Typus bildete die Grundlage für die spätern kirchlichen Formeln. Nie aber wird man diese Anklänge oder einzelne wiederkehrende Formeln benutzen dürfen, um darauf litterarkritische Hypothesen aufzubauen. Das würde eine Verkennung des freien geistigen Charakters dieses Gebets bedeuten. Als ein Beispiel für die Art der ältesten Kirchengebete dürfen wir 1. Clem. 59—61 trotzdem verwerten und die einzelnen Parallelen aus jüdischen oder spätern kirchlichen Quellen sind wohl zu beachten, weil sie uns zeigen, wie die Gebetsterminologie an einzelnen Stellen sich entwickelt hat.

---

1) R. Knopf, Der erste Clemensbrief, Leipzig 1899 (T. u. U. N. F. V, 1) S. 188 ff.

### b) Der Gedankengang des clementinischen Gemeindegebets.

Von diesen Voraussetzungen aus gehen wir zur Besprechung der einzelnen Teile des Gebets über. Den griechischen Text teilen wir nach der Rezension von Knopf im Anhang mit. Wer eine gute deutsche Übersetzung lesen will, findet sie bei Zahn, Skizzen aus dem Leben der alten Kirche 2. Aufl. p. 311 ff.

#### α) Die Überleitung zum Gebet.

Mit der Überleitung von den Ermahnungen zum Gebet beginnt das 59. Kapitel. Nachdem Clemens vorher eindringlich zum Gehorsam ermahnt und an die Hoffnung der Auserwählten und die Gefahr für die Ungehorsamen erinnert hatte, schliesst er solche Vorhaltung mit dem Ausdruck der Gewissheit, dass die Leser resp. die beim Verlesen des Briefs Anwesenden sich freihalten werden von der Sünde des Ungehorsams. Wie ein Prediger am Schluss der Predigt, sich selbst mit einschliessend, mit dem Gelübde schliesst, das Gesagte festhalten und befolgen zu wollen, und dann mit der Aufforderung, den Herrn um Bewahrung und Kraft zu bitten, die Predigt unmittelbar in ein freies Gebet ausklingen lässt, so macht es auch Clemens in seinem zur gottesdienstlichen Verlesung bestimmten Brief.[1]) Er schreibt, wie er in der Gemeinde auch gesprochen hätte: „wir aber wollen uns freihalten von dieser Sünde und wollen bitten, in anhaltendem Flehen und Beten, dass der Schöpfer des Alls die gezählte Zahl seiner Auserwählten in der ganzen Welt unverletzt bewahre (— also auch keiner der korinthischen Christen abfalle! —) durch seinen geliebten Sohn Jesus Christus". Das ist der in der vorliegenden Situation dem Clemens besonders am Herzen liegende Gebetswunsch. Seine Erfüllung weiss er innerlich abhängig von der durch Christus sich vollziehenden Wirksamkeit Gottes. Es drückt also die innere Zuversicht aus, welche die Ermunterung zum Gebet noch verstärken muss, wenn Clemens in Anknüpfung an das διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ an das ganze durch den Heiland geschenkte Heil erinnert. Er, der alles gegeben, kann auch seine Erwählten vollzählig bewahren. Durch diese Erinnerung an das in Christo ge-

1) Ähnliches findet sich in Homilien des Origenes wieder. Vgl. z. B. Hom. VIII in Libr. Judicum, ed. Lommatzsch XI p. 275—276; Selecta in Psalmos ad Ps. XXXVII Hom. II (Lomm. XII p. 270).

schenkte Heil ist das Gefühl wärmer geworden. Die gesteigerte Empfindung wallt über im Lobpreis dessen, der uns berufen hat aus der Finsternis zum Licht, und so wird unwillkürlich aus der Rede ein Gebet an den, der die Augen unsres Herzens geöffnet hat, ihn in seinem wahren Wesen zu erkennen. Dieser unvermerkte Übergang zur direkten Anrede an Gott ist nur bei solcher freien Herzensaussprache verständlich, wie sie hier vorliegt. Bei der Aufnahme eines bestimmten Gebetstextes ist solch ein Hinübergleiten aus der Verkündigung in das Gebet undenkbar. Wer aus eigener Erfahrung weiss, wie leicht der Schluss einer Predigt übergehen kann in eine Erhebung des Herzens zu Gott selbst, wird die Schreibweise des Clemens hier wohl verstehen und kann die Textveränderungen entbehren, die hier versucht worden sind.[1])

β) Die feierliche Anrufung.

Ist nun der Übergang zur direkten Gebetsanrede veranlasst gewesen durch eine besondere Steigerung der religiösen Empfindung, so ist es nur natürlich, dass auch die nächsten Worte, in denen Gott direkt angeredet wird, eine gesteigerte Feierlichkeit und Gehobenheit zeigen. Das Gefühl drängte den Schreiber dazu, so viel wie möglich zu sagen. Dies Suchen nach dem feierlichsten Ausdruck für Gottes Wesen führt von selbst in ein befahrenes Geleise. Der Schriftsteller, der hier als Redner schreibt, braucht die ihm aus dem gottesdienstlichen Gebrauch vertrauten Wendungen. Dieselben tragen einen hymnologischen Charakter und bewegen sich z. T. in Antithesen und gleichklingenden Schlussworten, was Probst als eine für die ältesten christlichen Hymnen charakteristische Form nachgewiesen hat.[2]) Es würde aber auch hier falsch sein, darin den Einfluss e i n e s bestimmten Hymnus oder e i n e s bestimmten Gebets erkennen zu wollen. Clemens citiert nicht, sondern betet frei; nur nach seiner Gewohnheit und in auch sonst gebräuchlichen Wendungen, deren Ursprung sehr verschiedenartig sein mochte und dem Schreiber vielleicht gar nicht bewusst war. Eine Gegenüberstellung dieses Passus und seiner litterarischen Parallelen zeigt deutlich, aus wie mannigfaltigen Elementen sich die Gewohnheitssprache des gottesdienstlichen Gebets zusammensetzte.

---

1) C L S lesen αὐτοῦ ἐλπίζειν, eine Bezeugung, die Ergänzungen wie Bryennios, Lightfoot u. Hilgenfeld sie vorschlagen, willkürlich erscheinen lässt. Vgl. Knopf a. a. O. z. d. St.

2) Vgl. Probst, Lehre und Gebet in den drei ersten Jahrhunderten, Tübingen 1871 p. 267 ff.



Neben dem Einfluss der LXX bemerken wir Anklänge an das grosse Tagesgebet der Juden, die 18 Benediktionen (Schmone Esre)[1] und Reminiscenzen aus den Evangelien. Nirgends können wir mit Bestimmtheit eine direkte Entlehnung behaupten, da immer ein oder mehrere Mittelglieder dazwischen liegen können. Nur im allgemeinen treten die Faktoren klar zu Tage, die bei der Ausprägung der christlichen Gebetssprache mitgewirkt haben.

| | |
|---|---|
| σὲ τὸν μόνον ὕψιστον ἐν ὑψίστοις, ἅγιον ἐν ἁγίοις ἀναπαυόμενον· | Jes. 57, 15. LXX: ὁ ὕψιστος ὁ ἐν ὑψηλοῖς κατοικῶν τὸν αἰῶνα, ἅγιος ἐν ἁγίοις ὄνομα αὐτῷ, ὕψιστος ἐν ἁγίοις ἀναπαυόμενος, vgl. Bened. 1 θεὸς ὕψιστος, Apost. Const. VIII, 11. |
| τὸν ταπεινοῦντα ὕβριν ὑπερηφάνων, | Jes. 13, 11: ὕβριν ὑπερηφάνων ταπεινώσω, vgl. Bened. 12: ὁ ταπεινῶν παρανόμους, vgl. Lc. 1, 51. |
| τὸν διαλύοντα λογισμοὺς ἐθνῶν. | Ps. 33, 10: διασκεδάζει βουλὰς ἐθνῶν, ἀθετεῖ λογισμοὺς λαῶν. |
| τὸν ποιοῦντα ταπεινοὺς εἰς ὕψος καὶ τοὺς ὑψηλοὺς ταπεινοῦντα· | Job 5, 11: τὸν ποιοῦντα ταπεινοὺς εἰς ὕψος καὶ ἀπολωλότας ἐξεγείραντα, vgl. Jes. 10, 33; Ez. 21, 26; 17, 24; Mt. 23, 12; Lc. 14, 11; 18, 14. Lc. 1, 52: καθεῖλε δυνάστας — ὕψωσε ταπεινούς. |
| τὸν πλουτίζοντα καὶ πτωχίζοντα, | 1. Sam. 2, 7: κύριος πτωχίζει καὶ πλουτίζει, ταπεινοῖ καὶ ἀνυψοῖ. Lc. 1, 53: πεινῶντας ἐνέπλησε — πλουτοῦντας ἐξαπέστειλε κενούς. |

1) Das Schmone Esre, das Hauptgebet der Israeliten, hat nach Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes II ² p. 386, seine jetzige Gestalt um 70—100 n. Chr. erhalten, geht aber in seiner Grundlage in ältere Zeit zurück. Wie für das Schma, so werden wir auch für das Schmone Esre voraussetzen dürfen, dass es von griechisch redenden Juden griechisch gebraucht wurde. Um

| | |
|---|---|
| τὸν ἀποκτείνοντα καὶ σώζοντα καὶ ζῆν ποιοῦντα· | Deut. 32, 39: ἐγὼ ἀποκτενῶ καὶ ζῆν ποιήσω. 1. Sam. 2, 6; 2. Kön. 5, 7.<br>Bened. 2: ἀποκτείνων καὶ ζῆν ποιῶν, ἐγείρων τοὺς νεκρούς. |
| μόνον εὐεργέτην πνευμάτων καὶ θεὸν πάσης σαρκός· | Num. 16, 22; 27, 16: θεὸς τῶν πνευμάτων καὶ πάσης σαρκός.<br>Bened. 1 (babyl. Rec.): ὅς εὐηργέτησεν ἡμᾶς ἀγαθά. |
| τὸν ἐπιβλέποντα ἐν τοῖς ἀβύσσοις, τὸν ἐπόπτην ἀνθρωπίνων ἔργων· | Sirach 16, 18. 19: ἄβυσσος καὶ γῆ σαλευθήσονται ἐν τῇ ἐπισκοπῇ αὐτοῦ κ. τ. λ. vgl. Lit. Bas. p. 106: ὁ καθήμενος ἐπὶ θρόνου δίκης καὶ ἐπιβλέπων ἀβύσσους. vgl. Ps. 32 (33), 13; Lc. 1, 48. |
| τὸν τῶν κινδυνευόντων βοηθόν, τὸν τῶν ἀπηλπισμένων σωτῆρα· | Judith 9, 11: ἐλαττόνων εἶ βοηθός, ἀντιλήπτωρ ἀσθενούντων, ἀπεγνωσμένων σκεπαστής, ἀπηλπισμένων σωτήρ.<br>Psalm. Sal. 16, 4; Bened. 1: βοηθὸς καὶ σωτὴρ καὶ ἀντιλήπτωρ (מָגֵן Ps. 118 (119), 114. |
| τὸν παντὸς πνεύματος κτίστην | Bened. 1: κτίσας τὰ πάντα.<br>Amos. 4, 13: ἐγὼ κτίζων πνεῦμα. |
| καὶ ἐπίσκοπον· | Hiob 10, 12: ἡ δὲ ἐπισκοπή σου ἐφύλαξέ μου τὸ πνεῦμα, vgl. 1. Petr. 2, 25. |
| τὸν πληθύνοντα ἔθνη ἐπὶ γῆς | Gen. 48, 16: πληθυνθείησαν εἰς πλῆθος πολὺ ἐπὶ τῆς γῆς. |
| καὶ ἐκ πάντων ἐκλεξάμενον τοὺς ἀγαπῶντάς σε. | 2. Morgengebet des Schma (Vitringa p. 1055: אהבה) καὶ ἡμᾶς ἐξέλεξας ἐκ παντὸς ἔθνους καὶ γλώσσης — ὁ ἐκλέξας τὸν λαόν σου ἐν ἀγάπῃ. |

die Parallelen noch deutlicher hervortreten zu lassen, wage ich daher nach dem bei Dalman, Worte Jesu, Anh., gegebenen hebr. Text und der bei Schürer gegebenen deutschen Übersetzung eine Wiedergabe der Stellen in griech. Sprache, die aber n u r unserm augenblicklichen Zweck dienen soll.

Mit diesem letzten Satz hören die gewohnten feierlichen Wendungen auf, die der gottesdienstlichen Sprache entnommen sind. Das ἐκ πάντων ἐκλεξάμενον τοὺς ἀγαπῶντάς σε lässt den Gedanken der am Anfang stehenden Bitte wieder durchklingen, dass Gott die Zahl seiner Auserwählten unvermindert bewahren, also auch in Korinth keinen verloren gehen lassen möge. So zur Anfangsbitte zurückgekehrt, nimmt er auch das διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἠγαπημένου παιδός σου wieder auf, welches sie schon oben begleitete. Ebenso entsprechen dem Relativsatz: δι' οὗ ἐκάλεσε ἡμᾶς κ. τ. λ. hier die Worte: δι' οὗ ἡμᾶς ἐπαίδευσας, ἡγίασας, ἐτίμησας. Die Zuversichtlichkeit der Anrufung Gottes wird dadurch erhöht, dort durch die Erinnerung an das ganze, allgemeine Erlösungswerk Christi, hier offenbar mehr mit dem Ton der persönlichen Anwendung auf die Korinther durch den Hinweis auf die zurechtweisende, heiligende und alle wahre Ehre recht verteilende Heilswirksamkeit des Herrn, die sie auch durch den voranstehenden Brief an sich erfahren sollen. Wie also am Anfang der persönliche Ton immer mehr in allgemeinen Lobpreis übergeht, so wird hier der Ausdruck wieder konkreter und persönlicher, steigt von der Poesie wieder zur Prosa herab und unterbricht die Anlehnung an die gottesdienstliche Sprache.

γ) Die Bitten an den Helfer aus der Not.

Die Erwähnung der erziehenden und heiligenden Wirksamkeit Christi hat die Empfindung der auch in Korinth herrschenden Not zur Voraussetzung und diese drängt zum Gebet an den Helfer aus aller Not. So erhebt sich denn das Gebet, nachdem es sich im Lobpreis Gottes gleichsam erschöpft und durch den Gedanken an die Korinther wieder zur Erde gesenkt hatte, von neuem, diesmal nicht zum Loben, sondern nun zum Bitten. Wenn Gott hier δέσποτα angeredet wird, so ist das eine Bestätigung der kürzlich von Bang mit Recht hervorgehobenen Thatsache, dass dieses Prädikat bei Clemens durchaus den guten, gnädigen, barmherzigen Herrn bezeichnet, nicht den furchtgebietenden Herrscher.[1]) Dieser erste Satz: Herr, wir bitten dich, unser Helfer und Anwalt zu werden, der auch an die erste Benediktion der Juden (vgl. βοηθός und ἀντιλήπτωρ) erinnert, leitet eine Reihe von Hülfsbitten allgemeiner Art ein, die wieder liturgischen Charakter tragen. Hier

1) Vgl. J. P. Bang, Studien über Clemens Romanus, Studien und Kritiken 1898, 3 p. 439.

beginnt also von neuem die Anlehnung an bereits typisch gewordene Wendungen, die später in den kirchlichen Liturgien ihren festen Platz bekommen haben.[1])

Wir stellen auch hier die wichtigsten Parallelen zusammen:

| 1. Clem. 59, 4: | Bened. 2, babyl. Recension: |
| --- | --- |
| τοὺς ἐν θλίψει ἡμῶν σῶσον, | κατὰ τὸ πολὺ αὐτοῦ ἔλεος ἰώμενος τοὺς ἀσθενεῖς, βοηθῶν (עוֹזֵר) τοὺς ταπεινοὺς (בְלִים), |
| τοὺς ταπεινοὺς ἐλέησον,<br>τοὺς πεπτωκότας ἔγειρον, | ἐγείρων τοὺς πεπτωκότας,<br>λύων τοὺς δεσμίους. |
| τοῖς δεομένοις ἐπιφάνηθι, | Lc. 1, 79: ἐπιφᾶναι τοῖς ἐν σκότει. |
| τοὺς ἀσθενεῖς ἴασαι, | Bened. 8: ἴασαι ἡμᾶς κύριε καὶ ἰαθησόμεθα,<br>σῶσον ἡμᾶς καὶ σωθησόμεθα (vgl. Jer. 17, 14).<br>φέρε ἴασιν πληρωμένην εἰς πάσας τὰς νόσους ἡμῶν, vgl. Lc. 9, 2.<br>εὐλογητὸς ὁ ἰώμενος νόσους, (vgl. Jes. 53, 4; Mt. 8, 17). |
| τοὺς πλανωμένους τοῦ λαοῦ σου ἐπίστρεψον, | Bened. 5: ἐπίστρεψον ἡμᾶς εἰς τὸν νόμον σου (vgl. Ps. 80, 4), Ezech. 34, 16; Lc. 1, 68. |
| χόρτασον τοὺς πεινῶντας,<br>λύτρωσαι τοὺς δεσμίους ἡμῶν, | Bened. 9: χόρτασον τὸν κόσμον, vgl. Ps. Salom. 5, 2 ff.; Lc. 1, 53. |
| ἐξανάστησον τοὺς ἀσθενοῦντας, | Ben. 2: ἐξανιστῶν τὴν πίστιν αὐτοῦ τοῖς κεκοιμημένοις (לִישֵׁנֵי עָפָר). |
| παρακάλεσον τοὺς ὀλιγοψυχοῦντας, | 1. Thess. 5, 14: παραμυθεῖσθε τοὺς ὀλιγοψύχους. |
| γνώτωσάν σε πάντα τὰ ἔθνη, ὅτι σὺ εἶ ὁ θεός μόνος καὶ Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ παῖς σου καὶ ἡμεῖς λαός σου καὶ πρόβατα τῆς νομῆς σου. | 1. Reg. 8, 60: ὅπως γνῶσι πάντες οἱ λαοὶ τῆς γῆς, ὅτι κύριος ὁ θεὸς αὐτὸς θεὸς καὶ οὐκ ἔστι ἔτι, vgl. 2. Reg. 19, 19; Jes. 37, 20; Ez. 36, 23.<br>Ps. 99 (100), 2: γνῶτε ὅτι κύριος αὐτός ἐστιν ὁ θεός . . . ἡμεῖς δὲ λαὸς αὐτοῦ καὶ πρόβατα τῆς νομῆς αὐτοῦ, vgl. 1. Petr. 2, 25. |

1) Vgl. besonders die Markusliturgie u. Apost. Const. II. 6.

Die Anklänge an die Sprache des A. T. und an das gottesdienstliche Gebet der Juden sind stark genug, um zu zeigen, wie Clemens hier schon einem bestimmten Gebetstypus folgt, der mit gewissen Variationen in den Gebeten der christlichen Gemeinde wiederkehrte und später stereotyp geworden ist. Wir finden ihn bei Tertullian und in den ältesten Liturgien wieder, worüber später die Rede sein soll,[1]) jedoch nie in genau demselben Wortlaut. So werden auch die Worte des Clemens bei allem Anschluss an einen allgemeinen Typus doch auch hier nicht den fixierten Wortlaut eines bestimmten Kirchengebets der römischen oder korinthischen Gemeinde wiedergeben. An einzelnen Stellen empfindet man deutlich ein Durchklingen der persönlichen Empfindung im Gedanken an die πλανώμενοι und πεπτωκότες in Korinth. Der Schluss drückt wieder die Zuversicht der Erhörung aus und die Anlehnung an die überlieferte Sprache erfährt eine Unterbrechung durch das Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ παῖς σου (hier wohl auch mit „Sohn" zu übersetzen). Wie oben durch das διὰ Ἰ. Χρ., so hier durch das Ἰησ. Χρ. ὁ παῖς σου kommt das Gebet wieder zu einem Ruhepunkt. Die flehenden Hülfsbitten schliessen ab mit dem Gefühl, bei Gott geborgen und geschützt zu sein als Schafe seiner Herde.

δ) Die Demütigung vor dem Allmächtigen.

Dies Gefühl der Sicherheit und Geborgenheit verstärkt sich durch den Gedanken an die Schöpferkraft und Allmacht Gottes. So hebt das Gebet von neuem mit einer feierlichen Anrufung des Allmächtigen an, der sich gleich wunderbar und stark erweist in der Schöpfung wie in der Erhaltung des Erschaffenen. Der etwas dunkle Satz: „σὺ τὴν ἀέναον τοῦ κόσμου σύστασιν διὰ τῶν ἐνεργουμένων ἐφανεροποίησας", d. h. du hast den immerwährenden Bestand der Welt durch die Wirkungen (Lightfoot: succession of external

1) Zur Erleichterung des Vergleichs führe ich auch hier die deutlichsten Parallelen an:

a) Aus der Schilderung der Kraft des Gebets bei Tertullian (de or. 29): defunctorum animas de ipso itinere mortis revocare, debiles reformare, aegros remediare . . . claustra carceris aperire, vincula innocentium solvere . . . . . pusillanimos consolatur . . . . . alit pauperes . . . lapsos erigit, cadentes suspendit, stantes continet.

b) Das Gebet des Diakon in der Liturgie des Markus (Brightman p. 131): Λύτρωσαι δεσμίους, ἐξέλου τοὺς ἐν ἀνάγκαις, πεινῶντας χόρτασον, ὀλιγοψυχοῦντας παρακάλεσον, πεπλανωμένους ἐπίστρεψον, ἐσκοτισμένους φωταγώγησον, πεπτωκότας ἔγειρον, σαλευομένους στήριξον, νενοσηκότας ἴασαι . . . . . συνάψον καὶ αὐτοὺς τῇ ἁγίᾳ σου ποίμνῃ.

events) kund gethan (so Zahn), kehrt in Apost. Const. VIII, 22 wieder, ist also vielleicht einem Psalm entlehnt [1]) und bald stereotyp geworden.

Das folgende hat wieder hymnologischen Charakter durch eine Art von Parallelismus und Gleichklang:

| | |
|---|---|
| 1. Clem. 60, 1:<br>σὺ κύριε τὴν οἰκουμένην ἔκτισας, ὁ πιστὸς ἐν πάσαις ταῖς γενεαῖς, δίκαιος ἐν τοῖς κρίμασι. | Bened. 1: ὁ κτίσας τὰ πάντα.<br>Apoc. 16, 7: καὶ κύριε ὁ θεός, ὁ παντοκράτωρ, ἀληθιναὶ καὶ δίκαιαι αἱ κρίσεις σου, vgl. Bened. 7: δίκασον τὴν δίκην μου.<br>1. Joh. 1, 9: πιστός ἐστιν καὶ δίκαιος, ἵνα ἀφῇ ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας καὶ καθαρίσῃ ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀδικίας. |
| θαυμαστὸς ἐν ἰσχύϊ καὶ μεγαλοπρεπείᾳ. | Bened. 1: הַגִּבּוֹר הַנּוֹרָא. |
| ὁ σοφὸς ἐν τῷ κτίζειν καὶ συνετὸς ἐν τῷ τὰ γινόμενα ἑδράσαι. | Jes. 29, 14: ἀπολῶ τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν καὶ τὴν σύνεσιν τῶν συνετῶν κρύψω.<br>Prov. 8, 25: πρὸ τοῦ τὰ ὄρη ἑδρασθῆναι. |
| ὁ ἀγαθὸς ἐν τοῖς δρωμένοις καὶ χρηστὸς ἐν τοῖς πεποιθόσι ἐπὶ σέ. | Weish. 13, 1: ἐκ τῶν δρωμένων ἀγαθῶν οὐκ ἴσχυσαν εἰδέναι τὸν ὄντα. |
| ἐλεῆμον καὶ οἰκτίρμον, ἄφες ἡμῖν τὰς ἀνομίας ἡμῶν καὶ τὰς ἀδικίας καὶ τὰ παραπτώματα καὶ πλημμελείας. | Bened. 6, bab. R.: ἄφες ἡμῖν, ὁ πατὴρ ἡμῶν, ὅτι ἡμαρτήκαμεν . . . .<br>ἀγαθὸς (od. χρηστὸς) ὁ θεός.<br>Ps. 102 (103): οἰκτίρμων καὶ ἐλεήμων ὁ κύριος.<br>Sir. 2, 11: οἰκτίρμων καὶ ἐλεήμων ὁ κύριος καὶ ἀφίησιν ἁμαρτίας. |

Mit der Bitte um Sündenvergebung, welche diese Epiklese abschliesst, ist, wie bereits oben (vgl. S. 149) erörtert, die Bitte um Reinigung und Leitung des Lebenswandels eng verbunden.

---

1) Vgl. Weish. 7, 17: εἰδέναι σύστασιν κόσμου καὶ ἐνέργειαν στοιχείων Lightf.)

Clemens bewegt sich auch hier noch in der Sprache des Gottesdienstes. Die Unterscheidung der Geschlechter (δούλων σου καὶ παιδίσκων) lässt deutlich erkennen, wie Clemens die ganze Gemeinde vor sich sieht, der dies Gebet vorgebetet werden soll. Καθάρισον ἡμᾶς τὸν καθαρισμὸν τῆς σῆς ἀληθείας erinnert an 1. Joh. 1, 9, Joh. 17, 17. Die folgenden Worte enthalten Anklänge an Ps. 39 (40), 3, LXX. Lc. 1, 79 (κατεύθυνον τὰ διαβήματα ἡμῶν), 1. Reg. 9, 4, Lc. 1, 75 (ἐνώπιον ἐμοῦ — ἐν ὁσιότητι καρδίας) und Deut. 13, 18 (ποιεῖν τὸ καλὸν καὶ τὸ ἀρεστὸν ἐναντίον κυρίου τοῦ θεοῦ σου), Ps. 66 (67), 1 (ἐπιφάναι τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἐφ' ἡμᾶς), Lc. 1, 79. Ebenso sind die letzten Sätze des Kapitels durchsetzt mit alttestamentlichen Wendungen.[1])

Die Worte καθὼς ἔδωκας τοῖς πατράσι ἡμῶν erinnern an Bened. 1 des Achtzehngebets (וזוכר חסדי אבות) und an Lc. 1, 55. 70. 73 (καθὼς ἐλάλησε πρὸς τοὺς πατέρας ἡμῶν). Auch lässt sich der Anfang des letzten jüdischen Segensspruches: Δὸς εἰρήνην ἀγαθὴν καὶ εὐλογίαν καὶ χρηστότητα καὶ ἔλεος ἡμῖν καὶ τῷ λαῷ σου Ἰσραὴλ vergleichen mit 1. Clem. 60, 4: δὸς ὁμόνοιαν καὶ εἰρήνην ἡμῖν τε καὶ πᾶσιν τοῖς κατοικοῦσι τὴν γῆν. Jedoch zeigt sich gerade in diesem Passus der christliche Geist, der für alle Erdbewohner um Frieden bittet, in seinem Gegensatz zu dem engern jüdischen Geist, der Frieden nur für Israel erfleht.

ε) Die Bitte für die allgemeine Wohlfahrt.

Den weitern Gesichtskreis des Bewohners der Welthauptstadt zeigt Clemens ebenfalls durch die Art seines Gebets. Er weiss wohl, dass auch der Friede des Weltreichs und das Wohlwollen der römischen Behörden ein erstrebenswertes Gut für die Christen ist. Ja er rechnet das Wohlgefallen vor der Obrigkeit zu dem rechten christlichen Lebenswandel. Wohl bittet er Gott um den Schutz seines starken Arms gegen Sünde und Hass, um Befreiung von denen, welche die Christen ungerechterweise hassen; aber er bittet nicht wie die Juden (Bened. 12) um Vernichtung der Feinde, sondern er weiss, dass die Erhörung der Bitte um Frieden und Eintracht abhängig ist von der Voraussetzung eines heiligen Lebens-

1) Lightfoot, dessen Anmerkungen auch die meisten der bisher genannten alttestamentlichen Parallelen entnommen sind, vergleicht noch folgende Stellen: Zu σκεπασθῆναι bis ὑψηλῷ: Jes. 51, 16; Deut. 33, 27; Exod. 6, 1; Deut. 4, 34; 5, 15; 7, 19; 9, 26; 11, 2; 26, 8; Jer. 39, 21; Ez. 20, 33. 34. Zu ἐπικαλουμένων ἐν πίστει: Ps. 144 (145), 6. Zu vergleichen ist auch hier besonders Lc. 1, 70—79.

wandels im Gehorsam gegen Gott, den Allmächtigen, und gegen alle Herrschenden und Leitenden auf Erden. Gleich der Bitte um Sündenvergebung, so ist auch diese Bitte um Frieden und Eintracht nicht ohne Anspielung auf die korinthischen Verhältnisse. Wie Zahn und Löbe [1]) richtig hervorgehoben haben, liegt in diesen Bitten eine Beziehung auf die Ermahnungen zur Eintracht Cap. 7 und 63, 2. Sind mit den ἄρχοντες auch zunächst die weltlichen Behörden gemeint, so bezieht sich die Mahnung zum Gehorsam am Schluss des Kapitels ohne Zweifel auf jede Art von Vorgesetzten innerhalb und ausserhalb der Gemeinden.[2]) Clemens denkt wahrscheinlich bei den ἡγούμενοι an die Leiter der Christengemeinde, die er aber nicht anders wie alle andere Obrigkeit zu den ἄρχοντες καὶ ἡγούμενοι ἐπὶ τῆς γῆς rechnet. So schliesst denn auch dieser Abschnitt des Gebets mit einer persönlichen Beziehung auf die konkreten Verhältnisse der korinthischen Gemeinde. Sofort tritt auch die eigene Terminologie des Clemens in diesen Worten wieder stärker in den Vordergrund. Der ganze Ton ist weniger liturgisch und feierlich, ja er streift zum Schluss den Charakter einer Ermahnung an die Leser resp. Zuhörer: zum Gehorsam gegen die Obrigkeit jeder Art.

ζ) Die Fürbitte für die Obrigkeit.

Der letzte Abschnitt des Gebets behält dieses Schwanken zwischen einer eigentlichen Anrede und Bitte an Gott und einer reflektierenden Auseinandersetzung mit den Lesern, die sich zuweilen wie eine Rechtfertigung solcher Hochschätzung der Obrigkeit ausnimmt. Ehe sich die Fürbitte direkt an Gott richtet, wird hervorgehoben, dass Gott selbst die Gewalt der Königsherrschaft den Machthabern gegeben, damit wir ihnen unter Anerkennung der ihnen gegebenen Herrlichkeit und Ehre gehorchen und uns dem Willen Gottes nicht widersetzen. Solche Worte können nur eine innere Rechtfertigung der nun folgenden Fürbitte bedeuten, die den bedrängten und verfolgten Christen oft schwer genug geworden sein mag. Clemens redet hier deutlich seine eigene Sprache; nur in

1) Das älteste Kirchengebet im ersten Brief des Clemens Romanus, Abhdlg. von R. Löbe, Kirchl. Jahrbuch f. d. Herzogtum Sachsen-Altenburg, 1. Jahrg., 1895, 1. Heft p. 49 ff.

2) Wie dieser evangelische Gedanke später im Sinn der Priesterherrschaft durch Textfälschungen beseitigt worden ist, hat Harnack an der von Morin aufgefundenen lateinischen Handschrift des Textes nachgewiesen. Vgl. Sitzungsberichte d. Berl. Akademie d. Wissensch. 1894, XIII (8. März).

der Formulierung der Fürbitte selbst mag er sich an gewohnte, typisch gewordene Wendungen gehalten haben, wenn er sagt: „Ihnen gieb Gesundheit, Frieden, Eintracht und Beständigkeit, dass sie die von dir ihnen verliehene Regierung unanstössig verwalten“ (Zahn). Noch einmal, mit noch wärmerer Empfindung wird dann der himmlische Herrscher, der König der Ewigkeiten, angerufen, den Rat derer zu leiten, denen er Ehre, Würde und Macht verliehen hät. Der Ausdruck ἐν εἰρήνῃ καὶ πραΰτητι, d. h. in Frieden und Sanftmut, scheint mir aber darauf hinzudeuten, dass Clemens auch hier noch einmal neben den Herrschern der Welt auch an die Vorsteher der Gemeinde von Korinth denkt, die solche Leitung von oben in den schwierigen Verhältnissen der Gegenwart besonders nötig hatten. Jedenfalls dürfte die Anlehnung an typische Gebetsformen der römischen Gemeinde in diesem letzten Kapitel am schwächsten sein. Hier spricht Clemens selbst mit deutlicher Beziehung auf die äussere und innere Situation seiner und der korinthischen Gemeinde.

Der Schlusssatz bringt mit dem σοὶ ἐξομολογούμεθα die bei allen christlichen Gebeten übliche Lobpreisung Gottes durch Jesus Christus. Wenn dieser hier ἀρχιερεύς und προστάτης τῶν ψυχῶν genannt wird, so ist er damit bezeichnet als der, welcher das Gebet vor Gott bringt und sich ihrer vor dem himmlischen Vater annimmt. Die Doxologie ist entsprechend der Feierlichkeit des Gebets eine besonders reiche und zeigt ebenfalls deutlich die Bestimmung desselben, in der korinthischen Gemeinde am Schluss der Vorlesung der Paränesen gebraucht zu werden. Clemens schliesst so, wie er in Rom im Gottesdienst zu schliessen gewohnt war. Was nun noch folgt ist der Abschluss des Briefes, der die Ermahnungen einschloss.

Der allgemeine Gedankeninhalt dieses Gebets, sein Stil, sowie viele einzelne Wendungen geben uns zweifellos den Typus eines Kirchengebets jener ältesten Zeit, ohne dass man es mit dem der römischen oder korinthischen Gemeinde identifizieren dürfte. Auch ganze Sätze werden damals schon stereotyp gewesen sein. Diese stereotypen Wendungen, geformt in Anlehnung an das A. T. und jüdische Gebete, bildeten die erste Vorstufe für die kirchliche Fixierung bestimmter Gebetstexte. Wo wir sie in spätern Quellen wieder entdecken, haben wir es offenbar mit dem ältesten liturgischen Material zu thun. Dies genauer zu untersuchen reicht über die uns jetzt gestellte Aufgabe heraus. Was sich über die

Gebete einer etwas spätern Zeit noch ermitteln lässt, soll im IV. Teil zur Darstellung kommen. Für die älteste Zeit ist das Clemensgebet das einzige Beispiel eines grossen kirchlichen Gebets, das den Dank für die Erlösung, die Fürbitten für die Kranken, Armen und Notleidenden, die Bitte um Sündenvergebung, um Bestand und Frieden der Welt, um Schutz vor den Verfolgern mit der Fürbitte für Kaiser und Obrigkeit vereinigt. So darf es in der That als die älteste und ehrwürdigste Form des sog. „allgemeinen Kirchengebets“ angesehen werden, die uns bekannt ist. Ihm zur Seite stehen, nicht minder ehrwürdig, wahrscheinlich auch noch ein Denkmal des ersten christlichen Jahrhunderts.

## 5. Die Abendmahlsgebete der Apostellehre.

### a) Der allgemeine Charakter dieser Gebete.

Im Unterschied von dem Gebet des 1. Clemensbriefs haben wir es hier mit festen Gebetstexten zu thun, welche in der Absicht mitgeteilt werden, bei den Abendmahlsfeiern der Gemeinde regelmässig gebraucht zu werden. Nur den Propheten soll noch gestattet sein, so zu beten, wie der Geist es ihnen im Augenblick eingiebt. Alle andern Christen, also auch die Vorsteher, die solche Feiern leiten, sollen sich an die hier dargebotenen Gebetsformeln halten. Diese Einschränkung der ursprünglichen Freiheit war jedenfalls veranlasst durch Missbräuche von allerlei Art. Wunderlichkeiten, abergläubisches Wesen, auch Plappern und Vielwortemachen mochte sich bei den freien Gebeten eingestellt haben. Denn nicht nur der heilige Geist, sondern auch viele Geister andrer Art bestimmten das Empfindungsleben der Christen. Die Apostellehre will wie in andern Dingen so auch hier den rechten christlichen Geist wahren und alles so lehren, wie es das Evangelium des Herrn lehrt (vgl. 15, 4). Wie sie deshalb in ihren sittlichen Ermahnungen sich überall auf die Worte des Herrn zurückbezieht, wie sie als Tagesgebet allein das Gebet des Herrn empfiehlt, so will sie augenscheinlich auch in diesen Abendmahlsgebeten etwas Ehrwürdiges und Geheiligtes darbieten, was dem Evangelium des Herrn entspricht. Unmittelbar vorher giebt der Verf. ja das Herrengebet wieder mit der Einleitung: „Betet nicht wie die Heuchler, sondern wie der Herr befohlen hat in dem Evangelium, also betet“, dann fährt er nach dem Vaterunser ganz in gleichem Ton fort: Περὶ δὲ

τῆς εὐχαριστίας οὕτως εὐχαριστήσατε. Der Verfasser deutet mit keinem Wort an, dass er nun Gebete mitteilen will, die weniger Autorität haben. Nur für eine andere Sache will er lehren, was das Evangelium des Herrn lehrt. Darnach ist gewiss, dass der Verf. hier sicher nicht selbst erdachte und komponierte Formeln darbietet; er will ja nur lehren, so wie „Ihr es findet in dem Evangelium unsres Herrn“ (15, 4).

Dass damit nicht eine bestimmte Evangelienschrift gemeint ist, überhaupt nicht eine einzelne bestimmte litterarische Quelle, sondern die gesamte Überlieferung, die als „frohe Botschaft unsres Herrn Jesus“ in den Gemeinden verkündigt wurde, geht aus der ganzen Art der Lehrmitteilung der Apostellehre hervor. Es ist daher anzunehmen, dass die kirchliche Praxis einer dem Verf. autoritativen Gemeinde diese Gebete zur Aufnahme in diese christliche Lehrschrift empfohlen hat. Was wir schon im vorigen Abschnitt über die allmähliche Ausbildung eines festen Typus durch den Gebrauch biblischer und synagogaler Wendungen sagten, gilt auch hier. Nur handelt es sich in der Apostellehre nicht mehr um einen unwillkürlichen Anschluss eines freien Gebets an einen bereits bestehenden Typus, sondern um bewusste Mitteilung einer überlieferten, bereits fest gewordenen Form. Dabei konnten im einzelnen noch viele Variationen stattfinden. Eine pedantische Kodifizierung des Buchstabens im Sinn einer alleingültigen Vorschrift werden wir auch dem Verf. der Didache noch nicht zuschreiben dürfen. Eine solche Auffassung hätte die den Propheten gemachte Konzession nicht mehr erlaubt, und wenn noch Justin freie Gebete der Vorsteher als christliche Sitte voraussetzt, so wird in der jedenfalls älteren Didache nicht schon ein ganz festes Ritual vorliegen. Die Praxis im einzelnen war jedenfalls eine recht verschiedene. Der Verf. der Apostellehre will zur Nachachtung eine Form der Abendmahlsgebete mitteilen, die am meisten dem Evangelium unsers Herrn zu entsprechen scheint. Er entnimmt den Wortlaut einer ehrwürdigen Überlieferung und einer ihm heiligen Praxis, so wie er ihn im Gedächtnis hat, ohne eine ängstliche Bewahrung des Buchstabens. Wir haben also in der Hauptsache christliche Gebete des ersten Jahrhunderts, vielleicht sogar der apostolischen Zeit vor uns. Der Zusammenhang dagegen, in den diese Gebete hineingestellt sind, die Reihenfolge und die Zwischenbemerkungen 9, 5 und 10, 1 sind dem Verf. am Anfang des 2. Jahrhunderts zuzuschreiben. Natürlich lehnt er sich auch hierin an die ihm

geläufige kirchliche Praxis an, die von der apostolischen noch nicht allzusehr verschieden gewesen sein wird.

b) Die ursprüngliche Bedeutung und Stellung dieser Gebete in der Eucharistiefeier.

α) Die bisherigen Deutungen.

Es kann hier nun nicht unsere Absicht sein, die neuerdings lebhaft diskutierten Fragen über Entstehung, Bedeutung und Geschichte der urchristlichen Abendmahlsfeier ausführlich zu erörtern. Insbesondere muss die Frage über die Stiftung des heiligen Abendmahls, den ursprünglichen Text und Sinn der Einsetzungsworte hier ausser Betracht bleiben. Ist doch überhaupt, wie Spitta [1]) mit Recht betont hat, die Prüfung der geschichtlichen Berichte über die Abendmahlsfeier Jesu mit seinen Jüngern zu sondern von der Erforschung der Formen urchristlicher Abendmahlsfeier in den Gemeinden. So eng beides auch mit einander zusammenhängt, ist doch die Vermischung der Gesichtspunkte sorgsam zu vermeiden. Für eine richtige Auffassung der Abendmahlsgebete der Apostellehre ist die Beurteilung der ursprünglichen Stiftung und die Auslegung der Einsetzungsworte zunächst bedeutungslos. Dagegen muss der Hergang der Feier des Herrenmahls in den urchristlichen Gemeinden in Erwägung gezogen werden. Damit hängt die richtige Auslegung dieser Gebete eng zusammen. Der Zusammenhang, in dem sie jetzt stehen, ist dabei nicht allein ausschlaggebend.

Mit der Mehrzahl der neueren Forscher [2]) sind wir darin einig, dass es sich in der ältesten Zeit um eine einheitliche Mahlzeit handelte, bei der das Gedächtnis des Herrn Jesus gefeiert wurde. Paulus nennt dieselbe das κυριακὸν δεῖπνον (1. Cor. 11, 20 ff.) und seine Berichte setzen klar und deutlich eine einheitliche Mahlzeit voraus. Ebenso ist für Ignatius εὐχαριστία und ἀγάπη ein und dieselbe Feier, bei der Fleisch und Blut des Herrn gemeinsam genossen wurde.[3]) Nicht anders ist in der Apostellehre eine einheitliche Mahlzeit vorausgesetzt. Zahn nimmt freilich eine Zwei-

1) Spitta, Zur Geschichte u. Litteratur des Urchristentums, Göttingen 1893 p. 245.

2) Jülicher, Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche (Theol. Abhandlungen für C. Weiszäcker, Freiburg 1892) S. 232 ff.; Spitta, a. a. O. S. 246; Drews, PRE.³ S. 562; Rietschel, Lehrbuch der Liturgik p. 240. 246.

3) Vgl. besonders ad. Sm. 8, 3 und 7, 1.

teilung dieser Feier an, indem er das μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι (nach der Sättigung) auf die Agape bezieht, die der Feier des eigentlichen Abendmahls vorangegangen und eine wirkliche Mahlzeit zur Stillung von Hunger und Durst gewesen sei. Darnach wären also die Gebete in c. 9 gar keine Abendmahlsgebete, sondern Gebete zur Einleitung der Agape. Nur das Gebet c. 10 wäre zur Einleitung des eigentlichen Abendmahls bestimmt. Diese Auffassung scheint mir in offenbarem Widerspruch zu dem Wortlaut von c. 9 zu stehen. Die Ausdrücke εὐχαριστία, ποτήριον, ἁγία ἄμπελος, κλάσμα können nach aller Analogie nur auf das eigentliche Abendmahl Bezug haben und müssen mit diesem ursprünglich in engster Verbindung stehen. Eine Zweiteilung der Feier in eine vorangehende Agape und eine nachfolgende Abendmahlshandlung stimmt weder zu dem Bericht des Paulus, noch zu der Ausdrucksweise des Ignatius.

Die Voraussetzung der Zahn'schen Auffassung ist eine jedenfalls für das erste Jahrhundert unzutreffende Unterscheidung von profanem und sakramentalem Genuss der gesegneten Speise. Gemeinsame Mahlzeit und Herrenmahl und ἀγάπη waren dasselbe. Wenn wirklich die Didache schon eine Unterscheidung von Mahlzeit und Sakrament zeigte, so würde das ein starkes Argument gegen das ehrwürdige Alter dieser Schrift sein. Es ist deshalb die Zahn'sche Hypothese neuerdings lebhaft angefochten worden und nicht nur Spitta, sondern auch Harnack, Rietschel, Drews, Hering sehen in c. 10 nicht das Gebet vor dem Genuss der Abendmahlselemente, sondern das Schlussdankgebet der heiligen Mahlzeit, des mit der Agape identischen Herrenmahls.[2])

So behalten die Gebete in c. 9 ihre direkte Beziehung auf das Abendmahl und das τὸ ἐμπλησθῆναι seine nächstliegende Auslegung. Das verlangt nun freilich, den Schluss des Dankgebets eschatologisch zu fassen und auch die Worte εἴ τις ἅγιός ἐστιν ἐρχέσθω und μαραναθά auf das zukünftige Kommen des Herrn zu beziehen; so urteilen auch die genannten Forscher. Ich muss bekennen, dass diese eschatologische Fassung von Διδ. 10, 6 für mich etwas Unnatürliches hat. Zumal das ἐρχέσθω (Ap. Const. VII, 26:

1) Th. Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestl. Kanons III S. 293 ff.

2) Vgl. F. Spitta, Die Abendmahlsgebete aus der Lehre der 12 Apostel i. d. Zeitschr. f. prakt. Theol. 1886 p. 313 ff. und Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums I p. 249 ff.; Drews, PRE.³ Bd. 5 p. 562 ff.; Rietschel, Lehrbuch der Liturgik I p. 251; Harnack, Lehre der zwölf Apostel, 1884 z. d. St.

προσερχέσθω) und μετανοείτω scheint mir allein vor dem Genuss der heiligen Elemente als Mahnung oder Warnung am Platze zu sein. Auch fällt schwer ins Gewicht, dass in allen älteren Liturgien die Διδ. 10, 6 entsprechenden Worte (ὡσάννα — τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις κ. τ. λ.) der Kommunion unmittelbar vorangehen. Damit ist freilich auch gesagt, dass dieser Schluss des zehnten Kapitels schon eine Art von feierlichem Empfang, eine mehr sakramentale Auffassung des Genusses der gesegneten Speise voraussetzt, als dies im vorigen der Fall war. Nötigt uns dies etwa zu der Zahn'schen Hypothese zurück? — Ich glaube einen andern Ausweg finden zu können, um sowohl dem Charakter des Herrenmahls als einer einheitlichen, mit der Agape identischen Mahlzeit in älterer Zeit gerecht zu werden, als auch die Entstehung der späteren Form aus dieser ältesten begreiflich zu machen.

β) Die liturgischen Schlusssätze.

Es ist m. W. bisher nicht genügend beachtet worden, dass der Aufbau der Gebete in c. 9 und c. 10 ein genau paralleler ist, dem auch die Wahl der Doxologien entspricht. Zwei kurze Gebete mit der einfachen Doxologie σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας 9, 2 u. 3; 10, 2. 3 u. 4 gehen einem etwas längeren Gebet voran, welches mit einer reicheren fast gleichlautenden Doxologie schliesst (9, 4: ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ δόξα καὶ ἡ δύναμις διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τοὺς αἰῶνας; 10, 5: ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας). Ebenso entspricht sich der Anfang dieser Gebete εὐχαριστοῦμέν σοι 9, 2; 9, 3 und 10, 2 und der Schluss mit der Doxologie διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου 9, 2. 3; 10, 2.[1]) In dem Schluss entspricht sich ausser der Doxologie συναχθήτω und σύναξον, σου ἡ ἐκκλησία und τῆς ἐκκλησίας σου, und εἰς τὴν σὴν βασιλείαν. Doch sind diese Parallelen mehr inhaltlicher als formeller Natur. Soviel ist jedenfalls klar, dass das zweite Gebet entsprechend 9, 4 mit der Doxo-

1) Vollständig wäre der Parallelismus, wenn 10, 3. 4 lautete: εὐχαριστοῦμέν σοι πάτερ ἡμῶν ὅτι δυνατὸς εἶ · Σὺ, δέσποτα παντοκράτωρ, ἔκτισας κ. τ. λ. . . . . διὰ τοῦ παιδός σου · σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. Was am Schluss den Parallelismus stört, würde ihn am Anfang vervollständigen. Der Einschub von σοι (Harnack) ist unnötig; σοι ist an Stelle des fehlerhaften συ 10, 4 zu setzen. Das σὺ ist das σὺ von 10, 3, wo der Satz hingehört. Statt πρὸ πάντων stand wohl ursprünglich πάτερ ἡμῶν oder πάτερ ἁπάντων ($\overline{\text{ΠΡ}}$ $\overline{\text{ΗΜ}}$ oder $\overline{\text{ΠΡ}}$ $\overline{\text{ΑΠΝ}}$). Inhaltlich gewinnt das δυνατὸς εἶ vor dem ἔκτισας erst Schönheit und Gestalt. Vgl. Anhang No. 3.

logie zu Ende ist. Darnach gehören also die Sätze in 10, 6 gar nicht mehr zu dem Gebet. Es fehlt ja auch die Anrede in der zweiten Person, die in 9, 2 — 10, 5 durchgeführt war. Der schöne Aufbau der Sätze, den wir in den Gebeten bewundern, ist in 10, 6 zu vermissen. Es sind nur kurze abgerissene Stücke, deren Zusammenhang nur durch ergänzende Zwischengedanken hergestellt werden kann. Ein Gebetswunsch in antithetischer Form; ein Hosiannah dem Gotte Davids ohne den sonst damit verbundenen Lobgesang; eine Aufforderung zu kommen, ohne dass gesagt ist, wohin; ein Bussruf; der Ruf: der Herr kommt (oder Herr komme!) und ein Amen. Darin liegt keine Einheit. Vielmehr handelt es sich nur um kurze Andeutungen oder Stichworte für das, was nach dem Gebet noch folgen sollte. Diese sind, wie das ἐρχέσθω beweist, augenscheinlich hierher gesetzt unter der Voraussetzung, dass sie der Austeilung der heiligen Elemente unmittelbar vorausgehen. Sie gehören also ursprünglich nicht zu dem c. 10 mitgeteilten Gebet und können leicht auch an anderer Stelle gestanden haben oder ganz neu hinzugefügt worden sein. So wird der erste Satz:

ἐλθέτω ἡ χάρις
καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος

der Anfang einer christlichen Ode sein, die an dieser Stelle gesungen wurde. Gleichklang und antithetische Formen, die charakteristischen Merkmale altchristlicher Gesänge, treffen auf diesen Satz zu. Man vergleiche nur einmal die Proben solcher Oden, wie Probst sie anführt, so wird die Ähnlichkeit jedem ins Ohr fallen.[1]) Auch die hymnologischen Formeln in den Acta Thomae c. 27 und 46 (s. Anhang 10 e) sind hier zu beachten. Sie fangen gleichfalls mit ἐλθέ oder ἐλθέτω an und rufen das Kommen des Geistes bei Taufe und Abendmahl herbei.[2]) Ein derartiger Hymnus wird hier durch seine Anfangszeile angedeutet sein. Der zweite Satz ὡσάννα τῷ θεῷ Δαβίδ will sagen, dass hier der ganze, das ὡσάννα enthaltende Lobgesang gesungen wurde, der sich auch in den spätern Liturgien an dieser Stelle findet. Wie Spitta nachgewiesen, handelt es sich einfach um Ps. 118, 25 ff., der schon beim Schluss der Passahmahl-

---

1) Vgl. Probst, Lehre und Gebet in den drei ersten Jahrhunderten p. 266 ff.

2) Vgl. Acta Thomae ed Bonnet p. 20. 29. 68. 81. 82; vgl. Chase, a. a. O. p. 36. 37.

zeit gesungen wurde. Nun erfolgte nach dem Lobgesang die Aufforderung an die Heiligen, behufs Empfang der heiligen Speise zum Vorsteher oder zum austeilenden Diakon hinzuzutreten und die Warnung für die Unwürdigen, den Sinn zu ändern, was einem Ausschluss gleichkommt. Nach dieser letzten Aufforderung war der heilige Augenblick des Genusses gekommen, in welchem man die lebendige Gegenwart des Herrn erlebte. Der Ruf Maranatha „Herr komme!" wurde von dem Leiter der Eucharistie gesprochen und von den Empfangenden mit Amen angeeignet. Alles dies will hier nur kurz angedeutet sein. Die Kommunion fand also nach dem Gebet c. 10 statt und war mit diesen feierlichen Stücken eingeleitet. Sie trug schon den Charakter einer besondern feierlichen Handlung, die von der gewöhnlichen Mahlzeit (ἐμπλησθῆναι) geschieden war. Diese Merkmale ergeben sich aber nur aus den Andeutungen 10, 6, die mit dem vorhergehenden Gebet ursprünglich nicht zusammengehören. Sie sind erst zu einer Zeit hier angefügt, als der Genuss der geheiligten Elemente zu einer gesonderten feierlichen Handlung geworden war.

γ) Die ältesten Dankgebete vor und nach der Mahlzeit.

Ehe wir auf diese spätere Gestaltung eingehen, sehen wir zu, welches Bild sich aus den Gebeten 9, 2 bis 10, 5 ergiebt. Sie bilden nach Form und Inhalt eine Einheit und charakterisieren sich deutlich als Dankgebete vor und nach der Mahlzeit. Diese ist nicht nur ein ritueller Akt, sondern eine wirkliche, zur natürlichen Sättigung bestimmte Mahlzeit. Sie ist profan und sakramental zugleich und der Ausdruck ἐμπλησθῆναι ist daher durchaus am Platz (vgl. Joh. 6, 12). Sie ist das Herrenmahl und die ἀγάπη selbst. Die vorangehenden Gebete segnen und heiligen die auf den Tisch gestellte Nahrung, die nachfolgenden danken für den Genuss, beide schliessen mit einer Bitte um Sammlung der Kirche in Gottesreich. Über den Hergang der Mahlzeit selbst ist nichts berichtet. Nur geht aus 9, 5 hervor, dass nur die Getauften teilnehmen durften, weil die genossene Speise als etwas Heiliges aufgefasst wurde, das nur den Heiligen, d. h. den Getauften gegeben werden durfte. Auch ist aus 9, 5 und 10, 3 ersichtlich, dass das Essen dem Trinken voranging. Das ganze Dankgebet zeigt, dass man beim Essen und Trinken der geistigen Güter gedachte, die man durch Jesus Christus empfing. Der Herr selbst mit den geistigen Gaben, die er den Menschen gegeben, Erkenntnis, Leben, Unsterblichkeit, ist

der Gemeinde in den gesegneten Elementen gegenwärtig. Seine Person steht im Mittelpunkt bei der heiligen Mahlzeit. Diese Überzeugung von der Gegenwart des Herrn in der versammelten Gemeinde muss als charakteristisch für die Stimmung der urchristlichen Abendmahlsgemeinschaft gelten und es ist wichtig, sich diesen Gesichtspunkt von vornherein klar zu machen. Das Wort Mt. 18, 20 (wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen), die Ausführungen in Joh. 6 mit ihrer deutlichen Anspielung auf das Abendmahl, die Erzählung Lc. 22, 31 (Erscheinung beim Brotbrechen); 22, 43; Joh. 21, 12, mehrere Stellen bei Ignatius [1]) und endlich die Christophanien, die sich in den apokryphen Apostelgeschichten mit der Eucharistie verbinden, scheinen mir deutlich genug zu zeigen, dass die Erfahrung der Gegenwart des Herrn in irgend einer Weise unlösbar mit der Feier des Herrenmahls verbunden war. Gegenwärtig war der Herr in der gesegneten und geheiligten Nahrung. Gesegnet und geheiligt wurde sie durch das die Mahlzeit einleitende Dankgebet; sie wurde deshalb selbst ἡ εὐχαριστία genannt. So möchte ich es mit Drews (Z. f. prakt. Theol. 1898, p. 97 ff.) nicht nur 9, 5, sondern schon 9, 1 in der Überschrift auffassen. Περὶ εὐχαριστίας ist die zusammenfassende Bezeichnung für das folgende περὶ τοῦ ποτηρίου — περὶ δὲ τοῦ κλάσματος. Es ist also zu umschreiben: Über den Gaben des heiligen Mahles (über das Dankopfer) sprecht folgende Dankgebete: zuerst über den Kelch, dann über das Gebrochene (Brot).[2]) Dieser in Dankgebeten bestehende Segnungsakt entspricht, wie schon oft, zuerst von Sabatier [3]) hervorgehoben wurde, ganz dem Anfangssegen der jüdischen Mahlzeiten. Derselbe begann mit dem

---

1) Vgl. ad Sm. 8: wo Jesus Christus ist, da ist die ἐκκλησία. ad Rom. 7 spricht Ignatius von der zukünftigen Gemeinschaft mit dem Herrn, drückt das aber mit Worten der Abendmahlssymbolik aus; die Gegenwart des Herrn im heiligen Mahl ist die Voraussetzung dieser Anwendung auf das Eschatologische. Die ἕνωσις τοῦ αἵματος (Ign. ad Phld. 4) mag Ignatius schon sehr realistisch aufgefasst haben. Eph. 5 denkt Ign. augenscheinlich an eine mit dem Bischof von Ephesus gemeinsam gefeierte Eucharistie und wünscht den Ephesern, dass sie mit ihrem Bischof ἐνκεκραμένοι sein möchten, wie die Gemeinde mit Jesus und Jesus mit dem Vater — eine Anspielung auf die Mischung der Abendmahlsbecher.

1) Vgl. Justin Apol. I 66: καὶ ἡ τροφὴ αὕτη καλεῖται παρ᾽ ἡμῖν εὐχαριστία; Ign. ad Sm. 7, 1.

2) Vgl. Sabatier, l'enseignement des douze apôtres p. 100; Drews, PRE.[3] Bd. 5 S. 563 ff.

Segen über den Wein und lautete: „Gelobet seiest du, Herr unser Gott, der du die Frucht des Weinstocks schaffst.“ Dann folgte der Segen über das Brot: „Gelobet seiest du, Herr unser Gott, der Herr der ganzen Welt, der du das Brot aus der Erde hervorbringst.“ Dieser Segnung folgte dann noch ein kurzes Gebet (Berachoth 7, 3 vgl. 7, 1). Mit diesen Segensworten war das Füllen des Bechers und das Brechen des Brotes verbunden und nun begann die Mahlzeit, der wieder ein Dankgebet folgte. Die Analogie ist so deutlich, dass sie von Niemand bestritten werden kann, und dieser leicht begreifliche Anschluss an die Sitte der jüdischen Mahlzeiten erklärt auch die Voranstellung des Kelches vor das Brot. Sie beschränkt sich aber nur auf den einleitenden Segnungsakt. Nur gesegnet wird der Kelch zuerst und dann das Brot, bei der Mahlzeit selbst findet die umgekehrte Reihenfolge statt. Das Essen geht dem Trinken voran. Beides ist aus praktischen Gründen begreiflich. Denn mit dem Weinsegen war die umständlichere Zurüstung, das Mischen des Bechers verbunden, der das einfache Brotbrechen folgte. Bei der Mahlzeit selbst ist der Beginn mit dem Essen das Natürlichere. Wir haben also mit den Gebeten in c. 9 die feierliche Zurüstung, das Mischen des Bechers und das Brechen des Brotes verbunden zu denken. Dass ein solcher Segnungsakt die feierliche Mahlzeit eröffnete, ist auch in unseren ältesten Berichten noch zu erkennen. Mc. und Mt. lassen freilich nichts davon merken — stehen dem aber auch nicht entgegen, da sie eben nur die Spendung und den Genuss schildern. Dagegen ist bei Paulus und Lc. der Beginn der Feier mit dem Weinsegen noch deutlich zu erkennen. Denn 1. Cor. 10, 16, wo Paulus von dem εὐλογεῖν spricht, stellt er ποτήριον vor ἄρτος und denkt an den einleitenden Segen. Dagegen 1. Cor. 11, wo die Gedanken auf die Mahlzeit selbst gerichtet sind, steht das ἐσθίειν dem πίνειν voran. Das Gleiche ist noch in der Überlieferung des Lc. zu erkennen, wenn er 22, 17 den Herrn mit dem Kelch anfangen lässt, um dann V. 19 zuerst die Austeilung des Brotes, V. 20 die des Weines folgen zu lassen. Zwischen V. 18 und V. 19 wäre der Segen des Brotes zu erwähnen gewesen, der aber in der Erzählung begreiflicherweise wegfiel, weil das unmittelbar vor V. 19 wie eine störende Doublette ausgesehen hätte. Die Überlieferung selbst war hier schon verwirrt, da λάβετε V. 17 jedenfalls erst in den Zusammenhang von V. 20 gehört. Dagegen passen die Worte des Herrn V. 16 und V. 18 nur bei der Eröffnung der Mahlzeit und es ist höchst

bemerkenswert, dass man gerade an dieser Stelle von einem Wort des Herrn über den Weinstock und das Gottesreich wusste.

Nicht allein ein Anschluss an die jüdischen Formeln, sondern an Worte des Herrn selbst scheint in unsern Gebeten vorzuliegen. Tritt doch überhaupt der Dank für die natürliche Gabe, die in der jüdischen Formel im Vordergrund steht, ganz zurück hinter dem Dank für die durch Jesus Christus geschenkten geistigen Gaben. Die Christen sprechen: „Wir danken dir, unser Vater, für den heiligen Weinstock deines Knechtes David, welchen du uns kundgethan durch deinen Knecht Jesus." Ist auch bei dem heiligen Weinstock zunächst an den Wein gedacht, mit dem der Becher gerade gefüllt wird, so soll dieser doch den heiligen Weinstock Davids darstellen, den Jesus kundgethan. Der Weinstock Davids ist aber, nach andern Stellen zu urteilen, der Messias, als den sich Jesus geoffenbart hat.[1]) Die Bezeichnung „Deines Knechtes David" will eben den messianischen Charakter dieser Offenbarung Jesu zum Ausdruck bringen. Das Unbestimmte der Ausdrucksweise liegt in dem Schwanken zwischen der eigentlichen und der übertragenen Bedeutung von ἄμπελος. Als gesegnetes Objekt ist er die geheiligte Gabe Gottes, der Wein. Zugleich repräsentiert er Jesus, den Messias selbst und alles, was dieser gebracht hat.[2]) Im Vordergrund steht jedenfalls der Dank für eine gegenständlich vor den Augen der Feiernden liegende Gottesgabe, welche nicht nur Heilkräfte in sich birgt, sondern den Heiland selbst repräsentiert. Der kurze Tischsegen schliesst mit einer Doxologie in einfachster Form: „Dir die Ehre in Ewigkeit!"

Die Mischung von Wasser und Wein und die Füllung des Bechers war jedenfalls mit diesem Segensgebet verbunden. Ignatius scheint auch in dieser Mischung ein Sinnbild für die Einigung des Herrn mit seiner Gemeinde gesehen zu haben, wenn er Eph. 5 in Erinnerung an die geistige Gemeinschaft, die er mit dem ephesinischen Bischof gehabt hat, die Epheser glücklich preist, dass sie mit ihrem Bischof „gemischt" seien, wie die Ekklesia mit

1) Vgl. die Besprechung von Apoc. Baruch 36 ff.; Sir. 24, 17 ff.; Jes. 11, 1; Ps. 80, 5 ff.; Joh. 15, 1; Testam. Levi c. 2 bei Spitta, Urchristentum I p. 276. 280 ff.

2) Dass die Vorstellung von solcher Gegenwart des Herrn in ein gewisses mystisches Dunkel gehüllt war, dazu vgl. Loofs, Art. Abendmahl II, PRE.[3] I p. 47.



Christus und wie Jesus mit dem Vater.[1]) Diese mystische Auffassung verrät sich in unserm Gebet nicht.

Dem Weinsegen folgte der ebenso einfache und schlichte Brotsegen, der über das zur heiligen Mahlzeit gebrochene Stück (κλάσμα) gesprochen wurde: „Wir danken dir, unser Vater, für das Leben und die Erkenntnis, die du uns kund gethan durch deinen Knecht Jesus. Dir die Ehre in Ewigkeit.“ Für die natürliche Gabe ist hier direkt das eingesetzt, was sie bedeutet. Das Brot ist der vom Himmel gekommene Messias selbst, der der Welt Leben und Erkenntnis giebt (Joh. 6, 33). Die vor Augen liegende Gottesgabe bedeutet sowohl das Heil, als auch die Person dessen, der das Heil bringt. Dieselbe einfache Doxologie schliesst den Brotsegen. Nach jüdischer Sitte folgte nun unmittelbar vor der eigentlichen Mahlzeit noch ein Gebet, in welchem man um die Sammlung der Zerstreuten betete.[2]) Dem entspricht das dritte Stück des Anfangsgebets, in welchem um die Sammlung der Kirche von allen Enden der Erde in das Gottesreich gebetet wird. Vielleicht lag auch hier eine Erinnerung an ein Herrenwort wie Lc. 22, 18 zu Grunde. Es knüpft an den Brotsegen an, ist aber doch als ein besonderes Gebet zu betrachten, das den Abschluss des ganzen Segnungsaktes ausmacht. „Wie die Körner, die ursprünglich auf den Bergen weit zerstreut waren, hier zu einem Brot geworden sind, so möge deine Kirche gesammelt werden von den Enden der Erde in dein Reich. Denn dein ist die Herrlichkeit und die Macht durch Jesus Christus in Ewigkeit.“ Dieser Vergleich des Brotes mit der Kirche fällt ganz heraus aus der bis dahin vorausgesetzten Symbolik, die in dem Brot den Leib des Herrn sah. Er knüpft sich aber leicht an und lässt den Eingangsakt würdig ausklingen in eine Bitte für Gottes Reich. Die etwas reichere Doxologie wurde jedenfalls von den Feiernden mit Amen angeeignet.

Der Gedanke, dass nun die gesegnete Nahrung zum Genuss bereit stand und die eigentliche Mahlzeit beginnen konnte, veranlasst den Verfasser der Apostellehre, hier eine Zwischenbemer-

1) Dass Ignatius hier wirklich an die Eucharistie denkt, ist um so wahrscheinlicher, als er 5, 2 von dem ἄρτος τοῦ θεοῦ redet und auf Mt. 18, 20 anspielt. Bemerkenswert ist, dass die Erinnerung an die Mischung der an das Brot auch hier voransteht.

2) Vgl. Sabatier p. 106. 107.

kung zu machen, die sich auf die Teilnahme an der Mahlzeit bezieht. Dass er sie gerade hier macht, ist das deutlichste Zeichen, dass gerade nach diesem Gebet c. 9 die Mahlzeit folgte. Die Bemerkung 9, 5 gehört aber in keiner Weise dem Ritual an, sondern ist eine Warnung, die der Lehrer an dieser Stelle zu geben für gut hält. Keiner soll essen und trinken von der heiligen Nahrung, der nicht getauft ist. Denn auch davon hat der Herr gesagt: Gebt das Heilige nicht den Hunden. Die Gaben sind aber durch die vorstehenden Gebete ein ἅγιον geworden.

Über den Hergang der heiligen Mahlzeit berichtet der apostolische Lehrer nichts. Er will ja nur die Gebete mitteilen. Wir werden uns während der Mahlzeit Gesänge, Gespräche oder dgl. zu denken haben, die an den Tod des Herrn und sein letztes Mahl erinnerten (1. Cor. 11, 26; Justin Apol. I, 67, 1). Vielleicht ist auch die Wiederholung der Einsetzungsworte in früher Zeit schon feste Sitte geworden. Zu diesen den Genuss der geheiligten Nahrung begleitenden Gesängen oder Recitationen können auch die Stücke gehört haben, die wir jetzt 10, 6 angedeutet finden, nämlich der sich an Ps. 118 anlehnende Lobgesang, ein Hymnus auf das Kommen der Gnade und Vergehen dieser Welt und das Maranatha. Gerade dies letztgenannte Wort muss ja, wie seine Sprachform beweist, schon in der ältesten Gemeinde üblich gewesen sein und es kann, als es noch an dieser Stelle stand, auch eschatologisch verstanden worden sein. So haben diese liturgischen Formen ihren ältesten Ursprung in den Gesprächen und Gesängen, die während dieses Gedächtnismahles durch Gewohnheit zur festen Sitte wurden. Die stereotype und doch im einzelnen wieder variierende Überlieferung der Einsetzungsworte lässt diesen Ursprung aus der freien, auf das Detail nicht achtenden, wiederholten Wiedererzählung von dem letzten Mahl des Herrn noch erkennen.

Die Apostellehre geht gleich zu dem die Mahlzeit abschliessenden Schlussgebet über, welches genau parallel dem Eingangsgebet in drei Einzelgebeten besteht, zwei Danksagungen und einer Bitte. Jede derselben wurde wahrscheinlich nach der Doxologie mit Amen von der Gemeinde beantwortet.[1]) Die Anrede in der ersten Danksagung „heiliger Vater“ erinnert sofort an das hohepriesterliche Gebet, wie auch die nachfolgenden Wendungen mehrfach an dasselbe

---

1) Vgl. die kurzen Gebete Acta Joh. 94. 95 (ed. Bonnet p. 197) mit jedesmaligem Amen.

anklingen. Das „Wohnen des heiligen Namens“ ist eine alttestamentliche Wendung[1]) und ist eine Umschreibung der Gegenwart Gottes. Es wird also hier gedankt für die Gegenwart des Herrn in den Herzen, welche durch Jesus eine Wirklichkeit geworden ist. Eine Beziehung auf das Wohnen des Namens Gottes im Heiligtum kam auch im Ritus der jüdischen Mahlzeiten vor.[2]) Noch deutlicher ist der Anklang an Joh. 17, 26 und Harnacks Vermutung, dass vor κατεσκήνωσας ein ἐγνώρισας ἡμῖν ausgefallen sei, hat sehr viel für sich. Dann wäre κατασκηνώσας als Partizipium zu lesen. Der Sinn bleibt schliesslich derselbe und gerade diese Wendung zeigt am deutlichsten, dass die Gegenwart des Herrn in den Herzen der Feiernden lebhaft empfunden wurde. Der Heiland selbst war unter ihnen mit den Heilsgaben: Erkenntnis, Glaube und Unsterblichkeit, während sie die geheiligten Gaben genossen.[3]) Die Gegenwart des Herrn und die Mitteilung seiner Heilsgüter erscheinen so auf das engste miteinander verknüpft. Der Satz: „Welche du uns kundgethan durch deinen Knecht Jesus“ entspricht genau der Schlusswendung der Anfangsdankgebete. Die Auffassung des Abendmahls ist eine durchaus geistige, welche mit der des Johannesevangeliums die meiste Verwandtschaft hat. Diese erste Danksagung bezieht sich auf das heilige innere Erlebnis der einzelnen Teilnehmer. Der Ausdruck ist gerade wie in 9, 2 nicht ganz ohne Gegensatz gegen die jüdische Formel gewählt. Wie dort der heilige Weinstock Davids statt der natürlichen Frucht des Weinstocks genannt wird, so hier das Wohnen in den Herzen im bewussten Unterschied von dem jüdischen Wohnen im heiligen Tempel.

Noch deutlicher ist dieses Hinausgehen des christlichen Dankes über das sonst übliche Danken ausgesprochen in der 2. Danksagung. Auch diese fing, wie wir schon oben bemerkten, ursprünglich jeden-

---

1) Vgl. Jer. 7, 12; Neh. 1, 9; Ez. 43, 7; Ps. 74, 8.

2) Vgl. Sabatier, a. a. O. p. 101: „Ce temple grand et saint sur lequel reposait ton nom“.

3) Anderwärts wird dieselbe Erfahrung als ein „Kommen des heiligen Geistes“ geschildert, z. B. Act. 4, 31. Es ist das schliesslich nur ein andrer Ausdruck für dieselbe Sache. Chase hat es auch für das Herrengebet nachgewiesen, dass die Bitte um die Heiligung des Namens, um das Kommen des Geistes und um das Kommen des Reiches miteinander wechselten. Diese Vertauschung ist für die spätere Geschichte dieses Gebets wichtig.

falls mit dem: „Wir danken dir, unser Vater“ an. Oder sollte Πάτερ ἁπάντων statt Πρὸ πάντων zu lesen sein, so wäre es ein wörtlicher Anklang an das jüdische Ritual (Sabatier p. 100 — Roi de l'Univers). Dann folgte zuerst das ὅτι δυνατὸς εἶ, „dass du mächtig bist“, was irrtümlich an den Schluss geraten ist.[1]) 10, 3 führt dann epexegetisch das δυνατὸς εἶ näher aus, während es so, wie es jetzt dasteht, unverständlich ist. Das Lob des Schöpfers leitet nur den höhern Preis des Spenders der geistigen Gaben ein. Der Dank für die geistige Speise und den geistigen Trank ist die eigentliche Danksagung, zu der das Gebet aufsteigt. Die Verwandtschaft mit dem Gedanken Joh. 6, 27. 33. 53 ff. ist unverkennbar (vgl. auch Ign. ad Rom. 7, 3). Die genossene natürliche Speise bot den Anlass dazu, mit dem Lob des Schöpfers zu beginnen, das aber nur die Überleitung bildet zu dem Dank für die geistige Speise, welche ewiges Leben giebt. Ein nochmaliges Zurückgreifen auf diesen Ausgangspunkt wäre hier unverständlich. Stellt man das εὐχαριστοῦμέν σοι ὅτι δυνατὸς εἶ an seine richtige Stelle, so schliesst auch dieses Gebet wie die übrigen. Wahrscheinlich ist vor τοῦ auch Ἰησοῦ ausgefallen.

Nun folgt analog dem Bittgebet vor der Mahlzeit 2, 4 ein solches 10, 5, ebenfalls für die Kirche. Der Parallelismus der Form tritt hier nur in dem Schluss: εἰς τὴν σὴν βασιλείαν und der gleichen, etwas volleren Doxologie hervor. Gott ist hier, wie Harnack hervorhebt, mit κύριε angeredet, weil sich die Bitte auf sein Verhältnis zur Kirche bezieht. Auch hier finden sich die auffallendsten Anklänge an Joh. 17, 15 (ἐρωτῶ — ἵνα τηρήσῃς αὐτοὺς ἐκ τοῦ πονηροῦ); 17, 23 (ἵνα ὦσι τετελειωμένοι εἰς ἕν . . . ἠγάπησας αὐτούς); 17, 17. 19 (ἁγίασον αὐτοὺς . . . ἵνα ὦσιν καὶ αὐτοὶ ἡγιασμένοι). Wie am Anfang, so wird auch hier gebetet um Vollendung dessen, was der Herr in der Gemeinde angefangen, und die Sammlung der Kirche in sein Reich. Auch die Anspielungen an die Herrenworte Mt. 24, 31 und 25, 34 sind nicht zu verkennen. Wir haben hier eine uralte Gestalt der bei der Eucharistie geübten Fürbitte. Mit ihr schloss, nachdem die Gemeinde die Doxologie mit Amen beantwortet, die Feier des heiligen Mahles.[2]) So etwa muss der einfache Hergang gewesen sein, solange das

---

1) Vgl. S. 211 Anm. 1.

2) Da wir im 10. Kapitel jedenfalls Spuren einer Überarbeitung festzustellen haben, so könnte man zur Rekonstruktion des ältesten Textes in

Herrenmahl eine wirkliche einheitliche Mahlzeit war, die sich in ihren Formen ganz an den Ritus jüdischer Mahlzeiten anschloss, doch so, dass die Gebete ganz und gar christliche geworden waren.

c) Der Übergang zu einer entwickelteren Form.

Später sehen wir die Mahlzeit von der Eucharistie ganz getrennt. Letztere ist zu einem Ritus geworden, der den ursprünglichen Charakter nur noch undeutlich erkennen lässt. Eng verbunden mit dem Genuss der heiligen Nahrung blieben natürlich vor allem die Stücke der Feier, welche während der Mahlzeit selbst üblich geworden waren: der Hymnus, das Hosianna, das Maranatha. Wo diese erscheinen, da muss auch die Stelle der eigentlichen Kommunion gewesen sein. Dies ist nun in der Didache nach c. 10, 6, und diese Stelle entspricht auch genau allen späteren Liturgien. Ist das μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι nicht nur aus Versehen bei der Herübernahme der Gebete aus einer älteren Vorlage stehen geblieben — was doch schweren Bedenken unterliegt — so repräsentiert die Didache in der That eine Entwicklungsstufe, nach der profane Mahlzeit und sakramentaler Empfang der heiligen Elemente zwar noch beide üblich, aber schon zwei getrennte Dinge geworden waren. Wenn sich schon in Korinth zur Zeit des Paulus aus der Verbindung von Mahlzeit und Gedächtnisfeier des Todes Jesu Übelstände ergeben hatten, so wird

---

der Reduktion noch weiter gehen, indem man die Sätze, die schon eine weitere Ausgestaltung der einfachen Grundgedanken enthalten, streicht. Darnach hätten die ursprünglichen Schlussgebete vielleicht nur gelautet:

εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἅγιε,
ὑπὲρ τοῦ ἁγίου ὀνόματός σου,
οὗ ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου.
σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας·

| und: | oder: |
|---|---|
| Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἁπάντων<br>ὑπὲρ τῆς πνευματικῆς τροφῆς καὶ ποτοῦ καὶ ζωῆς αἰωνίου,<br>ἧς ἐχαρίσω ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου.<br>σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. | Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἁπάντων<br>ὅτι δυνατός εἶ σύ· ἡμῖν δὲ ἐχαρίσω<br>τροφὴν καὶ ποτὸν καὶ ζωὴν αἰώνιον<br>διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου.<br>σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. |

Dadurch fallen gerade die mehr reflektierenden Sätze fort und die einfachste Danksagung wie in c. 9, wie sie sich für das Schlussgebet eignet, bliebe übrig. Doch ist auch die jetzige Gestalt jedenfalls älter als die Didache. Mit der Erweiterung zugleich wären noch im 1. Jahrhundert die Fürbitten 9, 4 und 10, 5 angefügt worden.

das auch anderwärts der Fall gewesen sein. Was war natürlicher, als beides von einander zu trennen? An den gewohnten Gebeten zu Anfang und zum Schluss der Mahlzeit hielt man fest; aber man sonderte die gesegnete Nahrung (τὰ ἅγια) von dem übrigen ab und machte aus dem Genuss derselben nebst den gewohnheitsmässig begleitenden Gesängen und Rezitationen einen feierlichen Ritus. Dieser ist 10, 6 in kurzen Stichworten angedeutet. Das Gebet 10, 1—5 hatte dann eine doppelte Bedeutung. Ursprünglich das Schlussdankgebet der heiligen Mahlzeit wurde es ein Eingangsgebet für die heilige Handlung. Diese bildete den Abschluss der vorhergehenden mit den gewohnten Dankgebeten eingeleiteten Mahlzeit.[1]) Lange wird diese in unserm heutigen Didache-Text reprä-

1) Der Unterschied meiner Auffassung von der Zahn'schen besteht vor allem darin, dass der apostolischen Zeit noch nicht die Trennung der Mahlzeit von dem rituellen Abendmahlsempfang zugemutet wird. Die ursprüngliche unmittelbare Beziehung der Gebete in c. 9 auf das Herrenmahl bleibt gewahrt. Ein Unterschied zwischen Agape und Herrenmahl wird nicht gemacht. Was Zahn als die älteste Gestalt ansieht, ist m. E. nur eine Übergangsform. Ja es könnte bezweifelt werden, ob diese nicht vielleicht nur eine litterarische Fiktion ist, indem einfach dem ältesten Ritual später 10, 6 angefügt wurde. Wer Bedenken trägt, zur Zeit der Abfassung der Didache schon die sakramentale Auffassung so weit entwickelt zu sehen, kann ohne Schwierigkeit annehmen, dass die Stücke c. 10, 6, unbeschadet ihres ehrwürdigen Alters im einzelnen, erst später an diese Stelle gesetzt worden sind. Ich möchte allerdings annehmen, dass der Verf. unsrer Lehrschrift am Anfang des 2. Jahrhunderts diesen Zusatz schon gemacht und die geschilderte Übergangsform in praxi gekannt hat. 2 Jahrzehnte später war die Entwicklung zweifellos schon weiter. Zu erwägen ist m. E. freilich auch, ob nicht auch nach der vorliegenden Textgestalt schon von keiner eigentlichen Mahlzeit mehr die Rede ist. Das μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι müsste dann anders verstanden werden. Es wäre nicht „nach der Sättigung", sondern „nach der Anfüllung" (scil. des Bechers und des Brottellers) zu übersetzen. Es gehörte dann nicht zu dem ältesten Stück der Überlieferung, obwohl es in dieser sachlich ja an der richtigen Stelle gestanden hätte. Vielmehr wäre aus dem einfachen Tischsegen auch bereits ein ritueller Segnungsakt geworden, der das Mischen des Weins und das Brechen des Brotes begleitete. Μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι bedeutete dann also ungefähr dasselbe wie μετὰ τὸ ἀπαρτισθῆναι bei Cyrill von Jerusalem. Die Verwandlung der Mahlzeit in einen rituellen Akt und die Verlegung desselben hinter das ursprüngliche Schlussdankgebet hätte sich ohne Übergangsform gleichzeitig vollzogen. Der jetzige Text der Didache stimmte dann schon wesentlich überein mit der Gestaltung der Eucharistie in der Mitte des 2. Jahrhunderts. Eine solch unvermittelte Verwandlung der heiligen Mahlzeit in einen Ritus hat aber m. E. nicht soviel Wahrscheinlich-

sentierte Übergangsform nicht bestanden haben. Dann fiel die profane Mahlzeit überhaupt fort, und die ursprünglich mit ihr verbundenen Anfangs- und Schlussgebete fielen entweder ebenfalls weg oder sie wurden in andrer Bedeutung und Form ein Stück der eucharistischen Liturgie. Die bisher dargelegte Auffassung muss sich dadurch bewähren, dass wir in der That noch Spuren der ältesten Form in der ausgestalteten Liturgie wieder finden.

### d) Spuren der ältesten Abendmahlsgebete in andern Quellen.

#### α) Ignatius.

Die einzige mit der Didache ungefähr gleichzeitige Quelle sind die Briefe des Ignatius. Die Identität von εὐχαριστία und ἀγάπη ist bei ihm vorausgesetzt. Es handelt sich also auch bei ihm um eine einheitliche Feier. Wie wir schon oben bemerkten, scheint aber ad Eph. 5 die Erinnerung an den einleitenden Segnungsakt durchzublicken, bei welchem die Mischung und Segnung des Weines der Danksagung für das Brot voranging, während an den übrigen Stellen, wo vom Genuss der heiligen Nahrung die Rede ist, das Essen dem Trinken voransteht. Dieselbe Stellead ad Eph. 5, 2 lehrt uns auch durch den Ausdruck θυσιαστήριον, dass dieser Danksagungsakt als ein Opferakt aufgefasst wurde, eine Auffassung, der wir auch Did. 14, 1 begegnen und die für die weitere Entwicklung der Abendmahlsfeier die grösste Bedeutung hatte.[1]) Sie drängte dazu, die profane Mahlzeit von der heiligen Handlung zu trennen. Wenn dies nach Ignatius noch nicht eingetreten war, so zeigt doch gerade die Art, wie er vom heiligen Abendmahl spricht, dass ihm der Genuss des Leibes und Blutes Christi schon ein gesonderter heiliger Akt war, dem er eine sehr realistische Deutung gab.[2]) Es war nur ein kleiner Schritt weiter, wenn der Akt des heiligen Ge-

---

keit für sich, wie eine allmähliche, und die Übersetzung von ἐμπλησθῆναι mit „nach der Anfüllung“ ist jedenfalls nach dem sonstigen Sprachgebrauch nicht die nächstliegende. Immerhin wollte ich es nicht unterlassen, auch diesen Ausweg aus den Schwierigkeiten des Textes zur Erwägung zu stellen.

1) Vgl. Loofs, Art. Abendmahl II, PRE.[3] I. Bd. p. 44—46.

2) Auf die nähere Auseinanderlegung der Abendmahlsauffassung des Ignatius kann ich hier nicht eingehen. Ich bemerke aber, dass die Ausführungen von Loofs (PRE.[3] p. 40) mich überzeugt haben, dass Ign. es mit der ἕνωσις σαρκική buchstäblicher gemeint hat, als meine Ausführungen (Ign. v. A. als Christ u. Theologe p. 71—79) dies darstellten.

nusses mit den herkömmlich damit verbundenen Gesängen und Rezitationen von der Mahlzeit losgelöst an das Ende gestellt wurde. Dadurch verlor dann die Mahlzeit freilich ihren gottesdienstlichen Charakter und wurde begreiflicherweise bald genug ganz fortgelassen. Jedoch bildete sich nun die Sitte der gesonderten Agape aus, streng geschieden von der eucharistischen Feier.[1]) Die mit dem Brotbrechen verbundene Danksagung blieb der Einleitungsakt auch der von der Eucharistie getrennten Liebesmahlzeit. Selbst der Wortlaut der alten Dankgebete konnte sich leicht gerade für die Agape erhalten, wie dies in einer Vorschrift für die heiligen Jungfrauen (Pseudo-Athanasius de virg. 13) wirklich noch der Fall ist. Mit einigen Umformungen wird hier die alte Danksagung für das Brot aus Did. 9, 3. 4 als Gebet beim Brotbrechen vorgeschrieben.[2])

β) Justin.

Bei der eucharistischen Feier dagegen blieb zwar die Danksagung am Anfang stehen, nahm aber einen andern Charakter an. Justins Bericht lässt uns deutlich erkennen, dass die Feier mit einem Lobpreis des Schöpfers begann, mit welchem der Dank für die Erlösung verbunden war (αἶνος καὶ δόξα — εὐχαριστία). Dabei nahm der Vorsteher Brot und Kelch in die Hand. Wunschgebete (εὐχαί) knüpften sich daran an. Diese Schilderung ist freilich so summarisch, dass eine genauere Identifikation dieser Stücke mit den Gebeten der Didache unmöglich ist. Man muss sich auch daran erinnern, dass die an den jüdischen Tischsegen sich anlehnende Anfangsdanksagung nicht immer so einfach und schlicht gewesen sein wird, wie die Didache sie vorschreibt. Der Dank für Schöpfung, Ernährung und Erlösung war ja in dem jüdischen Ritual breiter ausgeführt und liess mannigfache Variationen für die christliche Umprägung zu. In der That schliesst sich das, was auch nach andern Ausführungen des Justin (z. B. Apol. I, 13; Dial. 41, 117) Inhalt des Anfangsdankgebets gewesen sein muss,

---

1) Vgl. H. Achelis, Can. Hipp. p. 198—204.

2) Patrol. Gr., Migne 28. col. 266: ὅταν κατεσθῇς ἐπὶ τῆς τραπέζης καὶ ἔρχῃ κλᾶσαι τὸν ἄρτον . . . εὐχαριστοῦσα λέγε · Εὐχαριστοῦμέν σοι Πάτερ ἡμῶν ὑπὲρ τῆς ἁγίας ἀναστάσεώς σου. διὰ γὰρ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου ἐγνώρισας ἡμῖν αὐτὴν καὶ καθὼς ὁ ἄρτος οὗτος διεσκορπισμένος ὑπῆρχεν ὁ ἐπάνω ταύτης τῆς τραπέζης καὶ συναχθεὶς ἐγένετο ἓν οὕτως ἐπισυναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν βασιλείαν σου ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν, citiert von Schaff, Harnack, Swainson u. a. vgl. Anhang No. 9 c.

enger an das jüdische Ritual an als die kurzen Benediktionen der Didache.[1]) Wir werden daher annehmen, dass in dem mit *αἶνος καὶ δόξα* bezeichneten Anfangsdankgebet zur Zeit des Justin eine entwickelte Form eines andern Mahlzeitsdankgebets vorliegt. Der Sache nach aber stand das Gebet an der Stelle wie Did. c. 9. Verbunden damit war auch die spezielle Danksagung für Leib und Blut des Herrn, d. h. für die geistige Speise und den geistigen Trank. Nach dem Fortfall der Mahlzeit rückte ja das ursprüngliche Schlussdankgebet unmittelbar an das Anfangsdankgebet. Es konnte daher mit diesem zu einem längern Lob- und Dankgebet verschmelzen oder es konnte sich auch mit liturgischen Elementen, wie z. B. der Recitation der Einsetzungsworte, verbinden, die ursprünglich während der Mahlzeit ihren Platz gehabt hatten. Ein solches Dankgebet, das die Einsetzungsworte mit aufgenommen und zugleich Wendungen des ursprünglichen Schlussdankgebets enthielt (vgl. Did. c. 10), scheint bei Justin Apol. I, 66 vorausgesetzt. Es bekam nun eigentlich erst den Charakter des Weihegebets für die folgende Kommunion, obgleich es die Bestandteile des alten Schlussgebets auch in sich aufnahm. Wenn Justin sagt, dass dies Gebet ein λόγος παρ' αὐτοῦ sei, so wird sich dies auf die nachher von ihm citierten Einsetzungsworte beziehen. Jedoch lehnten sich, wie wir sahen, auch die ursprünglichen Schluss- und Dankgebete der heiligen Mahlzeit an Herrenworte an.[2]) Genauer lässt sich der Inhalt der von Justin erwähnten Gebete vor der Kommunion nicht bezeichnen. Soviel aber ist erkennbar, dass εὐχαὶ und εὐχαριστία bei ihm eine entwickeltere Gestalt hatten, als in der Didache, dass sie aber unter Fortfall der Mahlzeit dieselbe Stelle einnahmen, wie Did. 9 u. 10, 1—6 in ihrer jetzigen Gestalt.

γ) Gebete der Serapionsammlung.

Deutlicher wird die Umgestaltung dieser Gebete erst, wenn wir auch die ältesten Liturgieen zu Rate ziehen. Hier giebt es

---

1) Vgl. die von Swainson, Kattenbusch u. A. citierte Stelle Philo de monarchia II, 6: Ὁ τῶν Ἰουδαίων ἀρχιερεὺς οὐ μόνον ὑπὲρ ἅπαντος ἀνθρώπων γένους ἀλλὰ καὶ τῶν τῆς φύσεως μερῶν, γῆς, ὕδατος, ἀέρος καὶ πυρὸς τάς τε εὐχὰς καὶ εὐχαριστίας ποιεῖται.

2) Wie Did. c. 9 an das Wort vom Essen und Trinken im Reich Gottes erinnert, so Did. c. 10 an das hohepriesterliche Gebet. Wir erinnern daran, dass wir auch im ersten Kapitel eine ältere echte Überlieferung von einem Gebet des Herrn als Grundlage für Joh. 17 vermuteten; — hierfür wäre das uralte Gebet Did. c. 10 ein älteres Zeugnis als das 4. Evangelium.

noch ein weites Feld der Untersuchung, die ich jetzt nicht durchzuführen vermag. Jedoch sollen einige Beobachtungen hier noch mitgeteilt werden, die unsere Auslegung der ältesten Abendmahlsgebete zu stützen geeignet sind. Ich beginne mit der Gebetssammlung des Serapion, die mein Freund und Reisegenosse in der Lawra-Bibliothek des Athos fand.[1]) Drews hat diese Sammlung einer eingehenden Untersuchung unterworfen und gezeigt, wie mehrere kleine Euchologien in ihr vereinigt sind, die wieder auf ältere Quellen zurückweisen. Zumal in dem ersten Gebet, dem eucharistischen Dankgebet, hat er ältere Bestandteile nachgewiesen. Dieses alte eucharistische Dankgebet der Kirche Ägyptens, welches der Bearbeitung in der Serapionsammlung zu Grunde liegt, fing mit dem ἄξιον καὶ δίκαιον an, wie in den ältesten Liturgieen. Dann folgte vermutlich ein Lob des Schöpfers, also ein Abschnitt anders wie in dem jetzigen, darauf das Trishagion, das sich schon 1. Clem. 34, 6 findet[2]) —, in welcher Form, mag hier jetzt unerörtert bleiben. In den nun folgenden Gebetsworten (Wobbermin S. 5, Z. 12 ff.; Drews 4, 2 ff.) ist die Anrede κύριε τῶν δυνάμεων auffallend, weil dieser Ausdruck bei Justin Dial. 29 unmittelbar hinter τοῦ βασιλέως τῆς δόξης folgt, während gleich darauf von der θυσία der Christen die Rede ist.[3]) Justin scheint hier auch an ein ähnliches Gebet beim Abendmahlsopfer zu denken. Die Bitte πλήρωσον καὶ τὴν θυσίαν ταύτην τῆς σῆς δυνάμεως καὶ τῆς σῆς μεταλήψεως entspricht dem Inhalt der Gebete Did. c. 9 insofern, als auch dort gedankt wird für Gottes Heilskraft und Anteilnahme (Ap. Const. VII, 26 schreibt nach diesen Gebeten: μετὰ τὴν μετάληψιν — was sich aber auf die Gläubigen zu beziehen scheint). Der alte Segnungsakt hat sich hier offenbar in den Darbringungsakt verwandelt. Dem entspricht das folgende: Σοὶ γὰρ προσηνέγκαμεν τὴν ζῶσαν θυσίαν, τὴν προσφορὰν τὴν ἀναίμακτον.

Σοὶ προσηνέγκαμεν τὸν ἄρτον τοῦτον · τὸ ὁμοίωμα τοῦ σώματος

1) Vgl. G. Wobbermin, Altchristl. liturg. Stücke aus der Kirche Ägyptens (Texte u. Unters. N. F. II, 36), dazu Drews in Z. f. K. G. XX, 3, 4 1899 p. 291 ff., 415 ff. siehe Anhang No. 6 b.

2) 1. Clem. 34, 6: Μύριαι μυριάδες παρειστήκεισαν αὐτῷ καὶ χίλιαι χιλιάδες ἐλειτούργουν αὐτῷ καὶ ἐκέκραγον ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος κύριος σαβαώθ, πλήρης πᾶσα ἡ κτίσις τῆς δόξης αὐτοῦ.

3) Justin, Dial. 29: Δοξάσωμεν τὸν θεόν, ἅμα καὶ τὰ ἔθνη συνελθόντα, ὅτι καὶ ἡμᾶς ἐπεσκέψατο. δοξάσωμεν αὐτὸν διὰ τοῦ βασιλέως τῆς δόξης, διὰ τοῦ κυρίου τῶν δυνάμεων · εὐδόκησε γὰρ καὶ εἰς τὰ ἔθνη καὶ τὰς θυσίας ἥδιον παρ' ἡμῶν ἢ παρ' ὑμῶν λαμβάνει.

τοῦ μονογενοῦς. Die beiden σοί am Anfang scheinen sich zu entsprechen und verraten noch die ursprüngliche Zweiteilung des Segnungsaktes. In der jetzigen Fassung scheint freilich 4, 3 (Drews) die allgemeine Zusammenfassung zu sein, der dann 4, 4 und 4, 9 folgten. Das gehört aber m. E. zu der epexegetischen Bearbeitung, die diesen kurzen Formeln folgt und ganz in der dritten Person redet (4, 5. 6. 7. 9. 10. 11). Der belehrende und referierende Ton, der sich an den dogmatisierenden Zusatz ὁμοίωμα τοῦ σώματος τοῦ μονογενοῦς anschliesst, wird nur einmal unterbrochen, nämlich durch 4, 7. 8, die fast wörtliche Wiedergabe von Did. 9, 4, die sich jedenfalls ursprünglich an 4, 4 anschloss. Darnach hätte dies alte Oblationsgebet folgenden Wortlaut gehabt:

κύριε τῶν δυνάμεων, πλήρωσον καὶ τὴν θυσίαν ταύτην τῆς σῆς δυνάμεως καὶ τῆς σῆς μεταλήψεως,
σοὶ γὰρ προσηνέγκαμεν ταύτην τὴν ζῶσαν θυσίαν τὴν προσφορὰν τὴν ἀναίμακτον,
σοὶ προσηνέγκαμεν τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ παρακαλοῦμεν διὰ τῆς θυσίας ταύτης καταλλάγηθι πᾶσιν ἡμῖν [καὶ ἱλάσθητι, θεὲ τῆς ἀληθείας] [1]). καὶ ὥσπερ ὁ ἄρτος οὗτος ἐσκορπισμένος ἦν ἐπάνω τῶν ὀρέων καὶ συναχθεὶς ἐγένετο εἰς ἕν, οὕτω καὶ τὴν ἁγίαν σου ἐκκλησίαν σύναξον ἐκ παντὸς γένους καὶ πάσης χώρας καὶ πάσης πόλεως καὶ κώμης καὶ οἴκου καὶ ποίησον μίαν ζῶσαν καθολικὴν ἐκκλησίαν.

Ist diese Rekonstruktion richtig, so haben wir deutlich ein ähnliches Gebet wie Did. c. 9 vor uns, jedoch so, dass aus dem Tischsegen ein Opfergebet geworden ist. So mag es Mitte des zweiten Jahrhunderts in Ägypten gebraucht worden sein. Ihm folgten dann die Einsetzungsworte, wie sie früher nach diesem Gebet während der Mahlzeit wiederholt wurden. Die nun bei Serapion folgende Epiklese zeigt aber, dass an Stelle des ursprünglichen Schlussdankgebets, nachdem die Mahlzeit fortgefallen und der Genuss der heiligen Elemente an den Schluss gestellt worden war, das Weihegebet für die Gaben trat. Der Dank für das Einwohnen (κατασκηνοῦν) des heiligen Namens wird zur Bitte um das Wohnungnehmen des Logos (ἐπιδημεῖν). Aus dem Dank für die geistige Nahrung wird die Bitte um das φάρμακον ζωῆς und daran schliesst

1) Die eingeklammerten Worte verraten zumal durch die Anrede θεὲ τῆς ἀληθείας die Hand des Bearbeiters.

sich wie dort die Bitte um Bewahrung vor dem Bösen (τοῦ πονηροῦ), Befestigung der Kirche (τῆς ἐκκλησίας), die Heiligung (ἁγίασον) aller Seelen und die Fürbitte für die Verstorbenen, dass sie mitgezählt werden in seinem Reich (ἐν τῇ βασιλείᾳ σου). Eine Ähnlichkeit mit dem Gebet Did. c. 10 ist nicht zu verkennen, obwohl hier der wörtliche Anklang fast fehlt. Diesem Gebet folgte die Kommunion mit den einleitenden Gesängen, die Did. 10, 6 angedeutet sind. Mögen deshalb auch in dem eucharistischen Gebet des Serapion Spuren anderer Abendmahlsgebete verborgen sein, so ist doch in den Grundzügen ein Anklang an die Gebete der Didache nicht zu verkennen.

δ) Buch VII der apostolischen Konstitutionen.

Die Bearbeitung der eucharistischen Gebete in C. 25—26 des VII. Buchs der apostolischen Konstitutionen ist vielleicht nur litterarischer Natur, ohne dass dieser Fassung eine wirkliche Praxis entsprach. Der Bearbeiter hat aber jedenfalls nicht nur einen alten Text nach Gutdünken geändert, sondern ihn einer bestehenden Praxis akkommodiert. Der alte Tischsegen aus Did. c. 9 ist zu einem Dankgebet für Schöpfung und Erlösung geworden, wie bei Justin oder in der praefatio der Apost. Const. VIII, 12, nur kürzer. Wie in dem Darbringungsgebet bei Serapion ist nur die Bitte für die Kirche mit dem Brotgleichnis am Schluss stehen geblieben. Es ist nicht der Brotsegen allein, der durch dieses Gebet ersetzt ist, sondern das ganze Segnungsgebet Did. 9 ist analog dem αἶνος καὶ δόξα bei Justin und dem ἄξιον καὶ δίκαιον bei Serapion durch den Dank für Schöpfung (πάντα ἐποίησας καὶ τῶν ὅλων προνοεῖς) und Erlösung (ὃν καὶ ἀπέστειλας bis νεκρῶν) ersetzt. Die nun folgenden Worte sind daher nicht als Ersatz für den Weinsegen zu fassen, sondern sind Spuren eines neuen Gebets, des Gebets der Darbringung, welches der Bearbeiter auch nicht ganz frei erfunden haben wird. Dasselbe war wohl ursprünglich wie bei Serapion zweiteilig. Das Blut ist auch hier vorangestellt.[1]) Der alte Tischsegen, nur in anderer Form, wie in der Didache, scheint auch hier zu Grunde zu liegen. Die Schlusswendung αὐτοῦ διαταξαμένου ἡμῖν καταγγέλλειν τὸν αὐτοῦ θάνατον erinnert an den nun folgenden Einsetzungsbericht.

1) Es mag gelautet haben:
Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τοῦ τιμίου αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἐκχυθέντος ὑπὲρ ἡμῶν· σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας.
Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τοῦ τιμίου σώματος οὗ καὶ ἀντίτυπα ταῦτα ἐπιτελοῦμεν· σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας.

Aus dem μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι macht der Bearbeiter μετὰ τὴν μετάληψιν und stempelt so das Gebet Did. 10 zum Schlussdankgebet nach der Kommunion, das es ja ursprünglich gewesen war. Dies konnte er um so eher, als vor die Kommunion ein anderes Weihegebet getreten war. Hierin weicht er von der jetzigen Gestalt der Didache ab. Nur am Schlusse verrät er besonders durch das προσερχέσθω, welches dem μετὰ τὴν μετάληψιν einfach widerspricht, dass das von ihm hierher gestellte Gebet in dieser Fassung vor der Kommunion seinen Platz hatte. Nur das unverstandene μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι seiner Vorlage veranlasste ihn, dies Gebet zu einem Gebet nach der Kommunion zu machen, was es in der ihm vorliegenden Gestalt der Didache nicht mehr war. In c. 27 dagegen scheint er wirklich noch einmal ein altes Gebet zu reproduzieren,[1]) denn dasselbe ist den ältesten Gebeten so parallel, dass es entweder wirklich ebenso alt sein muss oder doch jedenfalls zu einer Zeit hinzugefügt wurde, als die alten Gebete noch in ihrer einfachsten Form in Geltung waren. Zumal wenn man Ign. ad Eph. 17, 1 vergleicht, erscheint ein sehr hohes Alter dieses Gebets wohl möglich. Nur Anrede und Doxologie sind jedenfalls verändert. Indirekt bezeugt uns dies Gebet unter allen Umständen die praktische Verwendung der alten Didache-Gebete.

ε) Canones Hippolyti.

Weniger deutlich sind die Spuren der ältesten Abendmahlsgebete in den Canones Hippolyti und den parallelen Formen der ägyptischen Kirchenordnung, wie sie H. Achelis veröffentlicht hat.[2]) An die Stelle des Segnungsaktes Did. 9 ist auch hier die Darbringung der Gaben getreten. Der Bischof legt die Hand auf die Gaben und spricht dann nach den Responsorien ein Dankgebet für die Erlösung (Äg. K.-O.), welches Apost. Const. VII, 25, 1 entspricht und in seinem Gedankengang an den Ausdruck Justins erinnert: λαβὼν αἶνον καὶ δόξαν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου ἀναπέμπει.[3]) Nach den nun folgenden Einsetzungsworten und mit diesen verbunden folgt ein

1) Εὐχαριστοῦμέν σοι, θεὲ δημιουργὲ τῶν ὅλων καὶ ὑπὲρ τῆς εὐωδίας τοῦ μύρου καὶ ὑπὲρ τοῦ ἀθανάτου αἰῶνος, οὗ ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου, ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ δόξα καὶ ἡ δύναμις εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.

2) H. Achelis, Canones Hippolyti (T. u. U. VI, 4), siehe Anhang 6 a.

3) Vgl. auch Apol. I, 13, nur fehlt hier der Anfang mit dem Lobpreis der Schöpfung.

Darbringungsgebet, in welchem das Brot dem Kelch voransteht, mit dem die bei Justin Apol. I, 65 genannte εὐχαριστία ὑπὲρ τοῦ κατηξιῶσθαι τούτων verbunden ist. Der Gedanke des Opfers beherrscht diesen ersten Akt, der wie Did. 9 mit der Beziehung auf die heilige christliche Kirche schliesst. Jedoch ist wie bei Justin ein Nachklang des alten Tischsegens der Didache nicht zu entdecken und wir haben daher anzunehmen, dass eine ganz andere Form des urchristlichen Tischsegens — ebenfalls aus einer jüdischen Form entstanden — diesem Anfangsdankgebet und Darbringungsgebet zu Grunde lag, als die uns in der Didache enthaltene. Dass aber ein alter Tischsegen auch hier das Ursprüngliche war, ist nicht zu bezweifeln. Wenn dann ein analoges Dankgebet für das Öl erwähnt wird, so werden wir annehmen, dass ein solches wie das Apost. Const. VII, 27 erwähnte gemeint ist. Dieses hatte also hier, anfänglich beim Tischsegen, später beim Darbringungsgebet seine richtige Stelle.[1]) Auch das nächste Gebet steht noch unter dem Opfergedanken. Erst mit den Worten: ἐπίβλεψον ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὸ ποίμνιόν σου klingen die Gedanken an, die an das Wohnen des heiligen Namens in den Herzen und die Heilsgaben für Leib und Seele erinnern. Daran knüpft sich dann, wie Did. 10, die Bitte um Bewahrung vor dem Bösen, dem folgt, wie Did. 10, 6 kurz angedeutet, unter Fortfall des Hymnus ἐλθέτω ἡ χάρις und, in etwas veränderter Reihenfolge, der Warnungsruf τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις, der Lobgesang mit dem Hosianna und dem ἐπέφανεν ἡμῖν und die letzte Spur des Maranatha in dem „der Herr sei mit Euch“, endlich die Kommunion und ein Dankgebet, für welches die Äg. K.-O. (Achelis p. 60) ein jedenfalls altes Formular bietet. Auch dieser Gang der Eucharistiefeier bestätigt in den wesentlichen Punkten unsere Auffassung der jetzt vorliegenden Textgestalt der Didache.

ζ) Die clementinische Liturgie.

Was endlich die sog. clementinische Liturgie im 8. Buch der apostolischen Konstitutionen angeht, so ergiebt sich wesentlich das gleiche Bild. Der ursprüngliche Tischsegen ist verwandelt in ein

---

1) Dazu ist auch das Gebet für die Erstlinge zu vergleichen Can. Hipp. 189: Gratias agimus tibi, omnipotens Domine Deus, quia nos fecisti dignos, qui hos fructus videamus, quos hoc anno produxisti (vgl. Justin: ὑπὲρ τοῦ κατηξιωθῆναι τούτων) — noch deutlich der Ton eines Tischgebets. In der Äg. K.-O. ist dasselbe Gebet ein Darbringungsgebet geworden (wir danken dir und bringen dir dar u. s. w.).



sehr ausführliches Dankgebet für alle Wohlthaten Gottes, für Schöpfung und Erhaltung und endlich für die Erlösung. Die Übereinstimmung mit Justin ist auch hier nicht zu verkennen, wie Kattenbusch deutlich gezeigt hat.[1]) Dann folgen die Einsetzungsworte und darnach das Gebet der Darbringung (προσφέρομέν σοι), das wir in der Präfation des Serapion noch ausgebildeter vor den Einsetzungsworten kennen lernten. An diese schliesst sich die Epiklesis des heiligen Geistes an, die mit der Bitte um gesegneten Genuss verbunden ist. Diese Anrufung des heiligen Geistes ist ein fester Bestandteil aller Abendmahlsliturgien. Wenn wir uns nun daran erinnern, dass auch im liturgischen Gebrauch des Vaterunsers die Bitte „Dein heiliger Geist komme" mit der Bitte um das „Geheiligt werde dein Name" (Cod. Bezae ἐφ' ἡμᾶς!) gewechselt hat, so ist evident, wie leicht aus dem Gebet Did. 10, 2 eine Epiklese des heiligen Geistes werden konnte, zumal nachdem dies Gebet zum Weihegebet geworden war (vgl. auch die Formeln in Acta Thomae c. 27; Chase a. a. O. p. 31 ff.). Die Verbindung der Anrufung des heiligen Geistes mit der Bitte um Befestigung, Sündenvergebung, Erlösung vom Teufel und ewiges Leben entspricht der Danksagung Did. 10, 1—4 und daran schliesst sich analog Did. 10, 5 die Fürbitte für die Kirche ἀπὸ περάτων ἕως περάτων, schliessend mit einem Gebet um Errettung vom Bösen und Heiligung von Leib und Seele. Dann folgen die Did. 10, 6 entsprechenden Stücke, aber ohne ἐλθέτω ἡ χάρις und endlich die Austeilung. So ist denn auch hier, wenn auch in sehr undeutlichen Spuren, die alte Grundgestalt der Eucharistie noch zu erkennen.

Wir brechen hier ab, da eine weitere Untersuchung der älteren Liturgieen nicht mehr hierher gehört. Nur die Spuren der ältesten Gestalt der Abendmahlsgebete und die ersten Stadien ihrer Weiterentwicklung sollten in unsern ältesten Quellen aufgedeckt werden.

Für andere heilige Handlungen lässt sich aus denselben der Wortlaut eines Gebets nicht feststellen. Nur soviel, dass bei der Taufe und Handauflegung gebetet worden ist, ergiebt sich mit Sicherheit aus den ältesten Berichten. Die Apostelgeschichte

1) F. Kattenbusch, Das Apostolische Symbol II 1897/1900 S. 348 ff. Dass dieses liturgische Gebet auch beim Gang des Katechumenenunterrichts benutzt wurde, macht K. wahrscheinlich durch Vergleich von Apost. Const. VII, 39 u. VIII, 12. Bei Justin vgl. vor allem Dial. 117 und Apol. I, 13.



giebt auch einige bei besonderer Gelegenheit gehaltene Gebete im Wortlaut wieder. Dieselben tragen aber deutlich den Charakter schriftstellerischer Komposition, und wir thun gut, sie unter diesem Gesichtspunkt zu betrachten. Solche zu erbaulichen Zwecken komponierten Gebete sind die letzte Gattung, die wir noch zu betrachten haben. Was sich an alten liturgischen Gebeten aus späteren Quellen etwa noch feststellen lässt, soll dann im letzten Kapitel erörtert werden.

## B. Das Gebet als schriftstellerische Komposition in der erbaulichen Erzählung.

Formulierte Gebete sind uns in der ältesten christlichen Litteratur nicht nur als für gottesdienstliche Zwecke bestimmt erhalten, sondern auch als Kompositionen der Erzähler, um eine Person oder eine bestimmte Situation zu charakterisieren oder auch eine Lehre zu geben. Die Worte des Gebets sind nicht dazu bestimmt, wirklich im Verkehr mit Gott gebraucht zu werden, sondern sie sollen dem Leser der Erzählung etwas sagen. Sie sind ähnlich zu beurteilen, wie die direkten Reden der antiken Kunstprosa. Sie wollen keine Fälschung sein, sondern sie wollen versuchen, die Empfindungen und Gebete der Personen zu reproduzieren und lebhaft zu veranschaulichen. Wo es sich dabei überhaupt um eine geschichtliche Situation und nicht um rein legendarische Erzählungen handelt, hat der Berichterstatter oft thatsächliche Angaben über die wirkliche Begebenheit — ja vielleicht sogar die Erinnerung an bestimmte Gebetsworte, die er bei seiner Reproduktion verwertet. Meist ist es aber auch dann nur die Situation und die Stimmung, die ihm wirklich überliefert ist. Aus ihr heraus reproduziert er Gebetsworte, wie sie ihm für jene Situation zu passen scheinen. Eine wirkliche Aufbewahrung des Wortlauts einmaliger, einem Augenblick entsprungener Gelegenheitsgebete dürfte nur bei sehr kurzen Gebeten, Sterbeseufzern und dergl. möglich sein. Je länger ein aufbewahrtes Gebet ist, desto gewisser haben wir nur eine Reproduktion darin zu erblicken, die jedenfalls ihrer äusseren Formulierung nach dem Schriftsteller angehört.

Wenn wir solche Gebete in den erbaulichen Erzählungen der ältesten Christenheit finden, so ist das nichts anderes als was uns schon die Erbauungsschriften der Juden zeigen. Von den schon

im Alten Testament vorkommenden Gebeten [1]) ganz abgesehen, finden wir auch in den Apokryphen und Pseudepigraphen zahlreiche Beispiele von Gebeten, die ein Stück der Erzählung geworden sind. Nicht nur sind Psalmen und Gebete, die ursprünglich andere Bedeutung oder selbständige Existenz hatten, in die Erzählung hineingestellt worden,[2]) sondern es sind auch eigens Gebete für die dazu geeignete Situation der Erzählung komponiert worden, um dieselbe noch erbaulicher und wirkungsvoller zu gestalten.[3]) Je umfangreicher und wortreicher diese Gebete sind, desto abenteuerlicher und wunderbarer ist auch die Situation, die sie charakterisieren. Wir werden später sehen, wie stark gerade diese Gattung von Gebeten auch in der christlichen Kirche ausgebildet worden ist. Für die apostolische und nachapostolische Zeit haben wir im ganzen eine bemerkenswerte Zurückhaltung auf diesem Gebiet zu beobachten. Man hatte eine zu lebhafte Empfindung von der Heiligkeit des Gebets, als dass man es gewagt hätte, es jedesmal frei zu erfinden. Nur, wo bereits eine Überlieferung bestand, dass gebetet worden sei, versuchte man es, solches Gebet zu reproduzieren. In ebensoviel andern Fällen unterliess man auch diesen Versuch und begnügte sich mit dem Bericht, dass gebetet worden ist.

### 1. Im vierten Evangelium.

Vielleicht am freiesten unter den Schriftstellern der ältesten Christenheit bewegt sich in dieser Hinsicht der Verfasser des vierten Evangeliums. Wie er dem Herrn lange Reden in den Mund legt, um ihn zu charakterisieren, so hat er auch Gebete eingefügt, um seine Darstellung noch erbaulicher zu gestalten und das Bild des Herrn recht lebendig zu machen. Wir brauchen im einzelnen hier nicht noch einmal auf diese johanneischen Gebete einzugehen, da wir sie ausführlich im ersten Teil unsrer Untersuchung besprochen haben.[4]) Darauf aber sei hier noch einmal hingewiesen, dass sie alle eine deutliche, für die Leser der Erzählung berechnete

1) Näheres vgl. bei J. Köberle, a. a. O. S. 5 ff.

2) Vgl. das Gebet Asarjas, den Lobgesang der 3 Jünglinge, Gebet Manasses u. a.

3) Gebete der Esther und des Mardachai (Zusätze zu Esther 3); 1. Makk. 7, 37. 38; 2. Makk. 14, 35; 15, 22 ff.; Tob. 3, 1; 3, 11 ff.; 8, 5 ff.; 8, 15 ff.; 13, 1 ff.; Judith. 9, 2 ff. 16; 3. Makk. 2, 1 ff.; 6, 2 ff.; Jubiläen 22, 7; 4. Makk. 6, 27. 28; Ass. Mosis 3, 9; 4, 2 ff.

4) Vgl. S. 27 ff.

Reflexion enthalten. So wird 11, 41. 42 hervorgehoben, dass der Vater den Sohn überall erhört, aber dass des Herrn öffentliches Gebet um des Volkes willen notwendig sei. Wie so oft, so will der Evangelist auch hier einem Einwand begegnen, nämlich dem, dass doch bei dem Sohne Gottes ein besonderes Bitten gar nicht notwendig sei. Auch soll das Gebet den feierlichen, lebenweckenden Ruf vorbereiten. Ebenso bereitet das Gebet 12, 27. 28 die Stimme aus dem Himmel vor, die um des Volkes willen geschieht. Das Leiden wird unter den Gesichtspunkt der Verklärung gestellt. In beiden Fällen aber wird eine geschichtliche Erinnerung an ein Gebet des Herrn im allgemeinen zu Grunde liegen. Am deutlichsten aber ist die auf die Leser des Evangeliums gerichtete erbauliche Tendenz in der Komposition des hohenpriesterlichen Gebets. So treffend und gross hier auch die Gedanken Jesu wiedergegeben sind, so charakteristisch auch das Ganze für den Heiland selbst ist, so deutlich zeigt sich auch die reflektierende Rücksichtnahme auf die Gemeinde des Evangelisten. Zuerst lässt er deutlich die Person des Herrn und die Bedeutung seines Kommens in die Welt hervortreten und vergisst z. B. V. 3, dass er den Herrn ja selbst reden lässt. Dann soll der Gedanke, dass der Herr für sie bittet, im Unterschied von der Welt die Gläubigen stärken. V. 13 wird gesagt, dass er solches in dieser Welt ausspreche, damit seine Gläubigen sich darauf verlassen könnten. Dann wird das Verhältnis der Gläubigen zur Welt erörtert und die Bewahrung vor dem Bösen und die Heiligung in seiner Wahrheit hervorgehoben, augenscheinlich in der Absicht der Ermahnung zu entsprechendem Verhalten. Endlich wird auf die dauernde Bewahrung durch die Liebe und Einigkeit in der Gemeinde Bezug genommen. So hat das ganze Gebet einen erbaulich-paränetischen Zweck nicht anders wie die vorher gegebenen Reden. Dagegen fehlen die retrospektiven Betrachtungen der Heilsgeschichte, die sonst in fingierten Gebeten einen breiten Raum einnehmen. Wie das ganze Evangelium, so haben auch diese Gebete ihre Eigenart ganz für sich durch ihre Kombination einer guten Überlieferung, tiefer echter Nachempfindung und einer eigenen, theologisch gefärbten, aber praktisch gerichteten Reflexion.

### 2. In der Apostelgeschichte.

Anders ist es mit den von der Apostelgeschichte mitgeteilten Gebeten. Ihr theologischer oder religiöser Gehalt ist gering. Sie

sind nur ein Mittel dramatischer Schilderung, wie in andern erbaulichen Erzählungen auch. So gewiss sie im ganzen den Ton ihrer Situation und der betend eingeführten Persönlichkeiten richtig treffen, so wenig lässt sich doch irgend wie feststellen, dass wirklich ein solches Gebet bei solcher Gelegenheit von der bezeichneten Person gesprochen wurde. Die Farben sind nicht deutlicher, als sie sich von selbst aus der erzählten Situation ergeben. Dagegen wird zur Orientierung der Leser in den Gebetsworten selbst die Situation in so breiter Wendung charakterisiert, wie sie dem allwissenden Gott gegenüber recht überflüssig wäre. So wird Act. 1, 24. 25, nachdem Gott mit dem der Sachlage entsprechenden Epitheton angeredet ist, nur erbeten, dass Gott einen der Beiden bezeichnen möge, um die Stelle des Judas einzunehmen, dessen Schicksal dann in einem ganzen Satz noch einmal genau bezeichnet wird. Stände nur da: nachdem sie gebetet hatten, gaben sie ihnen Lose etc., so würde die Anschaulichkeit wohl leiden, aber sachlich gar nichts fehlen.

Umfangreicher, darum aber geschichtlich nicht zuverlässiger, ist das Act. 4, 24—30 mitgeteilte Gebet. Es enspricht ganz dem Schema der Gebete in jüdischen Erbauungsschriften.[1]) Zuerst wird Gott lobpreisend angeredet als der Herr und Schöpfer Himmels und der Erde. Dann wird er erinnert an seine den Vätern gegebene Verheissung, wozu das christliche Gebet noch die Erfüllung durch Jesus hinzufügt. Mit der Wendung καὶ τὰ νῦν κύριε wird dann die besondere Bitte der Beter eingeleitet und Gott um seine Wunderhülfe gebeten. Der christliche Zusatz διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ ἁγίου παιδός σου Ἰησοῦ macht den Schluss. Seine an die Didache-Gebete erinnernde Formulierung zeigt, dass das Gebet jedenfalls sehr alt ist. Aber darum ist es noch nicht echt in geschichtlichem Sinn: Die beiden Citate aus Ps. 145, 6 und Ps. 2, 1 ff. und die umständliche Beschreibung der apostolischen Thätigkeit (εἰς ἴασιν καὶ σημεῖα καὶ τέρατα) zeigen zuviel Reflexion, um im Augenblick erhobenen Gefühls entstanden zu sein. Hier verrät sich deutlich die Hand des ausmalenden Erzählers. Auch hier folgt dem mitgeteilten Gebet ein besonderes Ereignis: das Erbeben des Orts und die Erfüllung mit dem heiligen Geist. Das ist ein häufig wiederkehrendes Charakteristikum dieser Art von Gebeten. Die

1) Vgl. z. B. im allgemeinen die Wendungen Tob. 3, 11 u. 12 (καὶ νῦν κύριε); 8, 6. 7 (καὶ νῦν κύριε); 8, 15; besonders aber Jes. 37, 16—20.

Beziehung zu der vorhergehenden Erzählung ist sehr allgemeiner Natur. Das Gebet könnte — und auch das ist oft für diese Gattung charakteristisch – eben so gut an andrer Stelle stehen. Vielleicht entstammt es einer uralten erbaulichen Wiedererzählung von den Anfängen in Jerusalem, die ganz im jüdischen Erbauungsstil gehalten war, und 4, 31 will dasselbe Ereignis schildern, das der Erzählung 2, 1 ff. zu Grunde liegt. Das Gebet schloss sich dann an die Predigt des Petrus 2, 14—36 an, zu der es ausgezeichnet passt, wäre also hinter 2, 36 (ἀκούσαντες!) anzufügen. Es bestände dann zwischen der Predigt des Petrus und diesem Gebet ein ganz ähnliches Verhältnis wie zwischen den Paränesen des römischen Clemens und seinem Schlussgebet. Jedoch sei dies nur als eine Anregung ausgesprochen, diesem Zusammenhang einmal näher nachzugehen.[1])

Andere Gebete teilt uns die Apostelgeschichte nicht mit; es ist offenbar nicht der Stil des Haupterzählers, solche Gebete im Wortlaut zu reproduzieren. Beide hat er vielmehr aus der alten Quelle entnommen, welche die Petrusreden enthielt. Hätte der Erzähler sonst Gebete mitteilen wollen, so hätte sich reichlich Anlass dazu geboten.[2]) Aber im Unterschied von den spätern Apostel-

1) Zur Unterstützung dieser Beobachtung diene noch, dass folgende Wendungen sowohl in der Petrusrede als auch in unserm Gebet wiederkehren: σημεῖα καὶ τέρατα 2, 19. 22 u. 4, 30; ὡρισμένη βουλή 2, 23 = 4, 28 ἡ βουλή προώρισεν; τοὺς δούλους μου 2, 18 vgl. τοῖς δούλοις σου 4, 29; μετὰ παρρησίας 2, 29 vgl. 4, 29; διὰ χειρὸς ἀνόμων 2, 24 vgl. 4, 27 Ἡρώδης καὶ Πόντιος Πειλᾶτος und die durchgehende Beziehung auf David. Sollte sich, wie ich glaube, auch noch aus andern Gründen die Zusammengehörigkeit dieses Gebets mit der ersten Predigt des Petrus beweisen lassen, so besässen wir Act. 2, 16—36 und 4, 24—31 ein charakteristisches Denkmal für eine urchristliche Predigt mit dem nachfolgenden Gebet. Dieselbe beginnt 2, 16 mit der Vorlesung eines prophetischen Textes (die V. 14 u. 15 gehören der Bearbeitung an). Diesem folgt die Rede selbst, eingeleitet mit dem feierlichen: Ἄνδρες Ἰσραηλῖται, ἀκούσατε τοὺς λόγους τούτους. Das verlesene Schriftwort wird angewendet auf die Gegenwart und diese Anwendung durch weitere Schriftworte und ihre Erklärung näher ausgeführt mit besonderer, an das römische Symbol anklingender Beziehung auf Tod, Hades, Begräbnis, Auferstehung und Erhöhung zur Rechten Gottes (τοῦτον ἀνείλατε — ἐτελεύτησε — ἐτάφη — ἀνέβη εἰς τοὺς οὐρανούς). Daran knüpft dann das Gebet unmittelbar an — und als Wirkung dieses einmütigen Gebets (ὁμοθυμαδόν) wird das Erbeben des Versammlungsortes und die Erfüllung mit dem heiligen Geiste erzählt (vgl. 2, 4).

2) Vgl. Act. 8, 24; 9, 40; 12, 5; 13, 3; 14, 23; 15, 40; 16, 25; 20, 36; 21, 5; 27, 35.

geschichten hält sich diese älteste Erzählung von den Thaten der Apostel frei von derartigen Zuthaten. Das kurze Todesgebet des Stephanus 7, 59. 60 darf wohl als historisch treu überliefert gelten.

### 3. In der Apokalypse Johannis.

Noch anders als diese Gebete der Apostelgeschichte sind die Gebete oder Oden der johanneischen Apokalypse zu beurteilen. Sie sind im eigentlichen Sinn Produkte poetischer Kunst. Sie sollen nicht nur erbaulich, sondern vor allem feierlich und erhaben wirken. Man kann sie deshalb besser noch als „Lieder“ auffassen, wie ja auch einige als ᾠδή bezeichnet sind. Derartige poetische Stücke finden sich auch in andern Apokalypsen [1]) und gehören zum Stil dieser Litteraturgattung. Ihr Inhalt ist nur feierliche Anbetung und Lobpreis Gottes — es sind alles kürzere oder längere Doxologien. Nur das macht sie bedeutsam, dass dem Gesamtbild, in dem sie erscheinen, offenbar die Vorstellung eines feierlichen Gottesdienstes zu Grunde liegt. Nicht so, als ob der Apokalyptiker sich irgendwie genauer an die Formen des Gottesdienstes halte, aber doch so, dass aus dem christlichen Gottesdienst gewonnene Eindrücke seine Darstellung beeinflussen. Der Thron Gottes, umgeben von den 24 Ältesten (4, 2 ff.), erinnert an eine unter Leitung des Bischofs feiernde Gemeinde, die vier Tiere und der Lobgesang des Heilig, heilig, heilig (4, 8) an den Anfang des eucharistischen Gottesdienstes. Die Darbringung ihrer Kränze, begleitet von dem Lobpreis des Schöpfers, der alles geschaffen, erinnert an die Darbringung der Gaben, die auch mit Lobpreis der Schöpfung verbunden war (4, 11). Die feierliche Öffnung des Buchs lässt an den Anfang der Schriftlesung denken (5, 1 ff.). Das Räucherwerk deutet der Apokalyptiker selbst auf die Gebete der Heiligen. Nun folgt der Lobpreis des Lammes, d. h. des Erlösers, wie später in der Praefatio der Lobpreis der Erlösung (5, 9. 10). Hierbei steht die Erwähnung des Blutes voran und ist mit der Erwähnung der βασιλεία verbunden, die Gott sich aus allen Völkern, Stämmen, Zungen und Nationen bereitet (vgl. Did. 9, 4; Serapion I; Drews 4, 8). Dann folgt der Lobpreis des geschlachteten Lammes (5, 12) in Analogie zu dem zerteilten Brot der Eucharistiefeier. Eine zusammenfassende Doxologie (5, 13) und das Amen beschliessen

1) Vgl. IV. Esra, Baruch-Apoc.

den feierlichen Anbetungsakt. 7, 10. 12 sind zwei Doxologien der gesamten feiernden himmlischen Gemeinde. Diese wie auch das Dankgebet 11, 17. 18 tragen keine bestimmt christliche Farbe; vielmehr atmet der Schluss 11, 13 ganz jüdischen Geist. 12, 10—12 ist mehr Hymnus wie Gebet. 15, 3. 4 ist καὶ τὴν ᾠδὴν τοῦ ἀρνίου wahrscheinlich späterer christlicher Zusatz. Die Ode trägt durchaus jüdischen Charakter, ohne jedoch im christlichen Munde unmöglich zu sein. Dagegen stehen die Lobgesänge in c. 19 wieder unter dem Eindruck der bereits gebrachten Erlösung. Sie klingen wie Danklobgesänge nach dem Genuss der heiligen Mahlzeit, wie sie denn auch mit dem Wort beschlossen werden: Selig sind die zum Hochzeitsmahle des Lammes Geladenen. Der Anklang an die Stimmung des Herrenmahls, das Ignatius als χαρὰ αἰώνιος καὶ παράμονος (ad Phld. iscr.) bezeichnet, ist hier unverkennbar. Aus diesem Grunde sind diese Lobgesänge nicht nur schriftstellerische Kunstprodukte, sondern sind auch typisch für die Art der lobpreisenden Anbetung im christlichen Gottesdienst.

### 4. Im Martyrium des Polykarp.

Endlich ist uns noch ein zu erbaulichem Zweck formuliertes Gebet erhalten, das seinem Charakter nach dieser ältesten Periode angehört: das Todesgebet des Polykarp.[1]) Es ist das älteste Beispiel einer Gattung von Gebeten, die später eine reiche Entfaltung erfuhr. Man begnügte sich nicht zu erzählen, dass die Märtyrer in ihrer Todesstunde gebetet, teilte auch nicht nur ihre im Wortlaut wirklich aufbehaltenen kurzen Stossgebete mit, sondern versuchte auch längere Gebete dieser Glaubenshelden zu reproduzieren, oft vielleicht nicht ohne Anhalt an einen wirklichen Hergang. Wir werden im letzten Kapitel noch ausführlicher auf diese Gattung eingehen. Hier seien noch einige Worte dem ehrwürdigsten und ältesten dieser Märtyrergebete gewidmet.

Dass es seiner jetzigen Form nach unter die zu erbaulichen Zwecken komponierten Gebete gehört und nicht wirklich das echte letzte Gebet des Märtyrers darstellt, scheint mir unzweifelhaft. Nicht nur wäre ein Gebet von dieser Länge schwerlich so genau aufbewahrt worden — auch der Ausdruck ist zu wohlgesetzt und stellenweise zu breit und reflektiert, um wirklich in den letzten Lebensmomenten des Bischofs entstanden sein zu können. Der

1) Vgl. Anhang No. 4.

Verfasser der Erzählung, die ausgesprochenermassen den Zweck der Erbauung hat (1, 1), verrät überdies eine Neigung, direkte Rede einzuführen. Auch nimmt er in der Wendung: καθὼς προητοίμασας καὶ προεφανέρωσας καὶ ἐπλήρωσας Bezug auf den Punkt, auf den seine ganze Erzählung zugeschnitten ist, dass sich in wunderbarer Weise an dem Bischof erfüllte, was Gott ihm schon vorher geoffenbart habe (vgl. 5, 2; 12, 3; 16, 2). Eingerahmt ist das Gebet durch eine Epiklese am Anfang und durch Lobpreis und Doxologie am Schluss, wie sie für jedes christliche Gebet auch andern Inhalts passen würden. Etwas individueller gefärbt ist der mittlere Teil, in dem auf die Situation des Märtyrers Bezug genommen wird. Die Anspielung auf den Leidenskelch in Gethsemane und die Anklänge an die Briefe des Ignatius (vgl. ad Rom. 4, 7) sind wohl im Munde des Polycarp denkbar. Will man daher eine geschichtliche Erinnerung an wirklich gesprochene Worte des Polycarp annehmen, so tritt sie in diesen Sätzen am deutlichsten hervor. Zwingend ist auch hier diese Annahme nicht, und die nahe Berührung derselben mit den das Gebet einleitenden Worten und die sicher auf den Erzähler zurückgehende Reflexion über die Vorheroffenbarung und Vorbereitung lassen die Echtheit auch dieser Gebetsworte verdächtig erscheinen. Dass das ganze Gebet in liturgischem Stil gehalten ist, lässt sich nicht verkennen und ist schon oft bemerkt worden. Bei einem Vergleich des Details mit einzelnen sonst bekannten liturgischen Wendungen wird aber Vorsicht am Platze sein.[1]) Was die Epiklese betrifft, so ist die Bezeichnung ὁ τοῦ ἀγαπητοῦ καὶ εὐλογητοῦ παιδός σου Ἰησοῦ Χριστοῦ πατήρ bemerkenswert und erinnert an die gleiche Bezeichnung Jesu in der Apostelgeschichte und der Apostellehre. An die letztere erinnert auch der Relativsatz: δι' οὗ τὴν περὶ σοῦ ἐπίγνωσιν εἰλήφαμεν. Beides sind Wendungen, die gerade den ältesten Gebeten eigentümlich sind. Die Erwähnung der Engel und Mächte, der ganzen Schöpfung und aller Gerechten, die vor Gott leben, war in urchristlichen Gebeten häufiger, als wir belegen können. Die Verwandtschaft mit dem Lobpreis der Eucharistie bedeutet deshalb hier noch keine direkte Beziehung auf das eucharistische Dankgebet. Die Wendungen κατηξίωσας und ὥρας ταύτης sind so

1) J. A. Robinson in seinem Aufsatz „Liturgical echoes in Polycarps prayer", Expositor 1899, scheint mir, so dankenswert seine Bemerkungen sind, in dem Vergleiche zu weit zu gehen.

allgemeiner und naheliegender Natur, dass eine Heranziehung einzelner Wendungen in späteren Liturgieen, die äusserlich gleichlauten, hier wenig Bedeutung hat.[1]) Etwas auffälliger ist schon die Wendung hinter ποτήριον: εἰς ἀνάστασιν ζωῆς αἰωνίου ψυχῆς τε καὶ σώματος ἐν ἀφθαρσίᾳ πνεύματος ἁγίου. Hier scheint in der That ein Anklang an ein eucharistisches Gebet vorzuliegen.[2]) Klingen doch auch beide Ausdrücke: ἐν τῷ ποτηρίῳ — ἐν θυσίᾳ an den Gedankenkreis der eucharistischen Feier an. Dagegen ist die Berührung des Schlusses mit dem Morgengebet Ap. Const. VII, 47 wieder nur sehr allgemeiner Natur. Es ist der Stil feierlichen, poetischen Lobpreises, der sich hier wiederholt, und die Anrufung des himmlischen Hohenpriesters wird ebenfalls häufiger gewesen sein, als wir konstatieren können (vgl. 1. Clem. 61, 3; Polyc. ad Phil. 12). Die Berührung der Doxologie mit liturgischen Gebeten späterer Zeit ist nahezu selbstverständlich. Der ganze Vergleich mit altem liturgischen Material bringt uns also nur eine nicht genau abgrenzbare Berührung mit dem eucharistischen Dankgebet und die Bestätigung des allgemeinen Eindrucks, dass der liturgische Stil gottesdienstlicher Gebete hier nachgeahmt ist.

Hiermit schliessen wir unsere Untersuchung der schriftstellerischen Gebete. Denn selbst, wenn einzelnes derart aus den Apokryphen und gnostischen Quellen noch in diesen ältesten Zeitabschnitt gehören sollte, was sich nirgends bestimmt nachweisen lässt, so gehört es doch sachlich in eine dem Geist Jesu Christi schon mehr entfremdete Periode hinein und findet daher besser im letzten Kapitel seine Erledigung.

---

1) Robinson vergleicht die Dankgebete nach der Eucharistie Can. Hipp. bei Achelis p. 58. 59 und das Gebet nach dem Friedenskuss (Lit. Jac., Brightm. p. 43, 10 ff.).

2) Robinson vergleicht: Marc. Lit. (Brightm. p. 134, 22 ff.) . . . μεταλαμβάνουσι εἰς πίστιν, εἰς νῆψιν, εἰς ἴασιν . . . εἰς ἐπανανέωσιν ψυχῆς, σώματος καὶ πνεύματος εἰς κοινωνίαν μακαριότητος ζωῆς αἰωνίου καὶ ἀφθαρσίας.

Viertes Kapitel.

# Beiträge zur Charakteristik des altchristlichen Gebets im Zeitalter der Entstehung der katholischen Kirche.

## 1. Gottesdienstliche Gebete.[1])

Unsere Untersuchung der ältesten gottesdienstlichen Gebete hat uns etwa bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts geführt und die ersten Stadien der Entwicklung fester Formen gezeigt. Diese geht Hand in Hand mit der Ausbildung einer festen gottesdienstlichen Sitte, durch welche die von der Wirkung des Geistes getragene, gegenseitige Erbauung sich zu einem festgeregelten Gottesdienst ausgestaltet. Der Gedanke des Kultus und damit der des Opfers, welcher der urchristlichen Gemeindeversammlung fremd gewesen war, tritt in den Vordergrund. Dadurch gewinnt das gottesdienstliche Gebet einen andern Charakter und eine höhere Bedeutung. Justins Schilderungen setzen die Anfänge dieser Entwicklung bereits voraus. Wollen wir ihr nun weiter nachgehen, so lassen uns die Quellen leider im Stich. Was wir nach der Didache und Justin an Quellen zur ältesten Geschichte der Liturgie besitzen, gehört frühestens dem dritten, anderes seiner jetzigen Form nach dem vierten Jahrhundert an. Es ist für den Historiker ebenso

1) Benutzt sind Brightman, Liturgies eastern and western, Oxford 1896; H. Hering, Hülfsbuch zur Einführung in das liturgische Studium I, 1887 und G. Wobbermin, Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Ägyptens (T. u. U., N. F. II, 36, Leipzig 1893). Vgl. dazu Drews in der Z. f. Kirchengesch. XX, 1899.

bedauerlich wie auch erklärlich, dass gerade die ältesten festen Formen der gottesdienstlichen Gebete verloren gegangen sind. Sie sind ganz und gar aufgenommen und verarbeitet in dem ausgebildeten Ritual der entwickelten Kirche. Sie waren nicht ehrwürdig genug, um unter dem Schutze der Apostolicität unverändert aufbewahrt zu werden, und nicht vollkommen genug, um dem kirchlichen Bedürfnis der spätern Zeit zu genügen. Wir sind also für das Ende des zweiten und allermeist auch für das dritte Jahrhundert angewiesen auf gelegentliche Äusserungen der christlichen Schriftsteller oder auf die mühsame und immer unsichere Ermittlung der ältern Bestandteile in den Liturgieen des vierten Jahrhunderts. Es darf noch als glücklicher Umstand bezeichnet werden, dass wir in den „Canones Hippolyti“ und den Fragmenten der ägyptischen Kirchenordnung, wie sie H. Achelis veröffentlicht hat, Quellen besitzen, die wahrscheinlich älter sind als das 8. Buch der apostolischen Konstitutionen.[1]) Auch die von Wobbermin entdeckte Gebetssammlung des Bischofs Serapion von Thmuis enthält, wie wir bereits erkannten, älteres Material. Die jedenfalls im vierten Jahrhundert entstandene sog. clementinische Liturgie (im 8. Buch der Apostolischen Konstitutionen) und die Bearbeitung älteren Materials im 7. Buch derselben Sammlung enthält anerkanntermassen Gebetstücke, die ein weit höheres Alter beanspruchen können. Auch die Jakobus- und Markusliturgie und andere der neuerdings von Swainson und Brightman gesammelten alten orientalischen Liturgieen sind Weiterbildungen auf Grundlagen, die in die ersten Jahrhunderte zurückreichen. Hier liegt ein weites schwieriges Feld der Untersuchung, die noch kaum in Angriff genommen worden ist und auch von mir jetzt nicht aufgenommen werden kann. Die exakteste Methode ist jedenfalls die, durch lexikographische Vergleiche, Untersuchung der Entwicklung der Terminologie und andere litterarkritische Mittel die älteren Bestandtteile von spätern Elementen zu scheiden. Hierzu sind zuverlässige Texte eine unerlässliche Voraussetzung. Aber auch abgesehen davon, dass wir solche nur erst in geringem Umfang besitzen, so zweifele ich auch, ob die litterarkritische Methode hier allein zum Ziel führt. Arbeitet doch auch sie oft genug mit Geschmacksurteilen und dogmengeschichtlichen Massstäben, die zur Entscheidung helfen müssen, wo die sprachliche

---

1) Funk hält gegen H. Achelis die apostolischen Konstitutionen für älter, hat aber nicht viel Unterstützung gefunden.

Untersuchung nicht mehr weiter kann. So notwendig und berechtigt daher auch die letztere ist, so darf doch noch eine andere Methode ein gleiches Recht beanspruchen — die, welche von vornherein mit innerlichen, dogmengeschichtlichen und psychologischen Massstäben Kritik übt. Nur darf es nicht bei unbestimmten Gefühlen und Geschmacksurteilen bleiben, was uns urchristlich und ehrwürdig vorkommt und was nicht, sondern es müssen bestimmte feste Gesichtspunkte aufgestellt werden, nach denen sich älteres und jüngeres unterscheidet. Subjektiv und von der theologischen Auffassung des Kritikers beeinflusst bleibt solche Kritik freilich — aber diesen Mangel teilt sie mit der litterarkritischen, vor der sie den Vorzug voraus hat, sich nicht so leicht im Labyrinth des minutiösen Details zu verirren. Ich werde mich daher begnügen, hier einige Gesichtspunkte für die innere Kritik herauszustellen.

Unsere bisher erreichten Resultate lassen uns zunächst klar erkennen, welche Art von liturgischen Gebeten in der älteren Zeit vorkamen. Es waren feierliche, manchmal hymnologische Lobpreisungen für Schöpfung und Erlösung, kürzere Sündenbekenntnisse, verbunden mit der Bitte um Reinigung und Heiligung, Fürbitten für die Kirche, für die Welt und die Obrigkeit und für allerlei Notleidende, Tischgebete am Anfang und Schluss der Mahlzeit und endlich Gebete bei der Eucharistie, Taufe und Handauflegung. Was über diese einfachen Gedankenkreise hinausgeht, darf von vornherein einer spätern Zeit zugewiesen werden. Einfachheit und Kürze eines Gebets lässt auch in vielen Fällen auf ein höheres Alter schliessen.

Deutlicher aber noch sind die Merkmale, die sich aus der urchristlichen Stimmung und ihren Nachklängen ergeben. Wie in den urchristlichen Schriften überhaupt, so auch in den Gebeten fühlt man das innere Glück, den von Herzen kommenden Dank heraus, dass man gerettet ist aus einer Welt der Finsternis, dass man den allein wahren Gott, den Schöpfer Himmels und der Erden erkannt hat und dass es wirklich einen Heiland giebt, der von Tod und Teufel errettet. So gewiss eine lebhafte Dankesempfindung für solche Erkenntnis und für die Befreiung aus schweren Banden jederzeit möglich ist, so tritt sie doch in der Zeit der ersten Liebe besonders stark hervor. Unaussprechliche und ewige Freude beseelt die Herzen und je mehr in einem alten Gebet diese Freude, dieser hellklingende Lobpreis zu Worte kommt, desto höher hinauf

wird man es datieren. Freilich wird man Herzenssprache und feierliche Phrasen unterscheiden müssen. Letztere verraten sich gewöhnlich dadurch, dass sie sich unmotiviert häufen und auf eine Vollständigkeit drängen, die besser in eine Lehrschrift passte. Wo man merkt, dass das Gebet eigentlich eine für die Zuhörer oder Leser berechnete Mahnrede oder Lehrerzählung wird, da ist in der Regel an ein höheres Alter nicht zu denken. Wo man die Herzenssprache einer Zeit hört, die noch unter dem Eindruck des neu aufgegangenen Lichtes steht und der christliche Glaube noch nichts Selbstverständliches geworden ist, da wird man altchristlichen Ursprung vermuten. Sowohl auf das Clemensgebet als auch auf die Didache-Gebete treffen diese Kennzeichen zu.

Ein anerkanntes Merkmal altchristlichen Ursprungs ist ferner eine lebhafte eschatologische Stimmung. Später begann man sich in der Welt immer mehr einzurichten, in der ersten Zeit lebte man in der zukünftigen Welt. Gebete um die Vollendung und Sammlung der Christenheit und um die Wiederkunft des Herrn, sofern sie nicht dogmatisierend und belehrend klingen, sondern lebendige Töne der Sehnsucht sind (vgl. das Maranatha) gehören jedenfalls der älteren Zeit an.

Damit hängt endlich noch ein anderes Merkmal zusammen: das ist der Ton persönlicher Beziehung und Gemeinschaft zum Herrn, der besonders bei Paulus, Johannes und Ignatius so charakteristisch hervortritt. Später bekommt die religiöse Beziehung etwas Unpersönlicheres. Christus wird eine dogmatische Grösse, das merkt man auch in den Gebeten, oder er tritt einfach an die Stelle Gottes als παντοκράτωρ, an den die Christen ihre Gebete richten. Gerade das P e r s ö n l i c h e tritt dabei mehr zurück. Wo wir die Gemeinschaft mit dem Herrn und die Liebe zum Herrn und Erretter herausfühlen, bewegen wir uns noch auf urchristlichem Boden.

Dagegen ist der „biblische“ Ton im Sinn der innern Verwandtschaft mit dem Geist der biblischen Schriften nicht immer klar zu erkennen. Auch alle späteren Liturgien sind durchsetzt mit biblischen Reminiscenzen. Hier giebt nur die Kanonsgeschichte einen gewissen Massstab. Wo wörtliche Anklänge an paulinische oder johanneische Wendungen sich häufen, hat man es jedenfalls mit späterem Gut zu thun. Vereinzelte Wendungen und sachliche Berührungen können aber auch einen Ursprung in der Nähe des apostolischen Zeitalters bekunden. Alttestamentliches findet sich

zu allen Zeiten und darf nicht mit dem „Jüdischen“ verwechselt werden; „Jüdisches“ oder „Synagogales“ wird sich am ersten durch seine Anklänge an die alttestamentlichen Apokryphen oder an alte jüdische Gebete legitimieren. Nur der Charakter der Quelle, ihr Alter und ihre Heimat kann da bestimmen, wie weit solche Verwandtschaft wirklich noch auf ein Verhältnis zum Gottesdienst der Synagoge zurückgeht. Es wird dies in späteren Liturgien höchst selten der Fall sein.[1]) Das argumentum ex silentio muss auf diesem Gebiet natürlich mit besonderer Vorsicht angewendet werden. Aus dem Fehlen späterer dogmatischer oder kultischer Ausdrücke allein kann nie mit Sicherheit auf ein höheres Alter eines Gebets geschlossen werden, da die einfache Sprache der Frömmigkeit sich sehr häufig gleichbleibt und das Dogmatische oder Kultische nicht selten ganz zurücktreten lässt. Dagegen kann umgekehrt das Hervortreten dieser späteren Elemente ein Gebet ganz oder teilweise aus der Zahl derer ausscheiden lassen, bei denen ein Ursprung aus älterer Zeit überhaupt erwogen werden kann.

Zu solchen Merkmalen, die ein höheres Alter überhaupt ausschliessen, gehört zuerst jede schärfere Unterscheidung von Priestern und Laien. In den alten liturgischen Gebeten betet immer die ganze Gemeinde. Nur in der Fürbitte können die Vorsteher derselben besonders berücksichtigt sein, nie aber im Sinn einer höheren kultischen Stellung. Ebensowenig passt der ausgeprägte Opferbegriff in die älteste Zeit. Selbst bei Justin ist es immer mehr typologisch oder apologetisch gemeint, wenn von den Opfern der Christen die Rede ist. Der Grad der Ausprägung dieses Begriffs ist ein Anhaltspunkt für die Datierung besonders bei den eucharistischen Gebeten. Überhaupt deuten alle dogmatisierenden Wendungen auf späteren Ursprung. Es zeigt sich dies besonders in den Epiklesen, im Dank für die Erlösung und in den Schlussdoxologien. Trinitarische Formeln an sich sind zwar an dieser Stelle allein noch kein Beweis gegen höheres Alter, aber je vollständiger und je korrekter sie sind, desto mehr Verdacht müssen sie erwecken.

Unsicherer noch ist die Beurteilung rhetorischer Feierlichkeit. Diese fehlt auch in älteren Formeln nicht. Zumal da, wo die Rhetorik in Poesie übergeht, hat sie auch in christlichen Gebeten

1) Es ist der Hauptfehler Bickells, dass er nicht beachtet, wie viel mit dem A. T. von selbst der Anschluss an „Jüdisches“ gegeben war.

von alten Zeiten her geherrscht. Sehr oft zeigt sich aber deutlich die gezierte Kunst einer späteren Zeit oder eine langweilige und breite Vollständigkeit in der Anhäufung von schmückenden Beiwörtern oder in der Aufzählung geschichtlicher Heilsthatsachen. Es ist nur noch äussere Form, dass Gott gepriesen oder angefleht wird — in Wirklichkeit wird andern eine erbauliche Rede gehalten. Solche Gebete, z. B. auch die langen Praefationsgebete in diesem Teil ihrer Ausführungen, sind sicherlich Kompositionen einer späteren Zeit, auch wenn alte Gebete in dieselben aufgenommen sind. Das letzte und nicht undeutlichste Merkmal einer späteren Abfassung ist es nämlich, wenn in einem und demselben Gebet disparate Elemente vorliegen. Eine völlige Neuschöpfung wird, wie auch Kattenbusch bemerkt, auf liturgischem Gebiet sehr selten gewesen sein. Irgendwie knüpfen auch jüngere Gebete immer an die früher gewohnten älteren an und wir können es an mehr wie einem späteren Gebet beweisen, dass ältere Bestandteile darin erweitert und überarbeitet worden sind. Hier liegt dann die schwierigste Aufgabe der Analyse, die sich in formeller Beziehung meist gar nicht ohne Phantasie und Willkür lösen lässt. Man wird deshalb oft besser thun, nur sachlich die Gedanken zu bezeichnen, die jedenfalls alter Überlieferung entsprechen, und auf jeden direkten Rekonstruktionsversuch zu verzichten.

Was sich schliesslich aus dem Vergleich der Quellen, aus der Anordnung und Komposition der einzelnen Liturgieen erschliessen lässt, muss hier ganz beiseite bleiben. Unsere Untersuchung der Didache-Gebete hat gezeigt, dass sich auch hier etwas machen lässt. Für die späteren Quellen ist diese Aufgabe eine so komplizierte, dass wir von ihr absehen müssen.

Wir können im folgenden nur kurz die wichtigsten gottesdienstlichen Gebete ihrem sachlichen Gehalt nach skizzieren, wie sich derselbe aus den späteren Formeln erschliessen lässt.

### a) Das Sündenbekenntnis.

Unsere ältesten Quellen für die Geschichte des christlichen Gottesdienstes setzen das Sündenbekenntnis als einen Bestandteil des Gottesdienstes voraus (Did. 14, 1; 1. Clem. 60, 1. 2). Wenn dasselbe doch verhältnismässig selten erwähnt wird und in der späteren Liturgie nur noch in dem Gebet ὑπὲρ τῶν ἐν μετανοίᾳ nachklingt, so hängt das augenscheinlich mit der Auffassung zusammen, dass ein getaufter Christ, ein Glied der Gemeinde nicht mehr er-

heblich sündigen könne. Das Gebet um Vergebung der Sünde bekam seine eigentlichste Stelle vor der Taufe oder am Eingang des Gottesdienstes als Fürbitte für die der Busse Bedürftigen. Scheint das nach den ältesten Liturgieen Ende des dritten und Anfang des vierten Jahrhunderts die Regel gewesen zu sein, so ist doch auch die Sitte des gemeinsamen Bekennens der Sünde seitens der ganzen Gemeinde nie ganz verloren gegangen. Die Bitte um Sündenvergebung, verbunden mit der Bitte um Heiligung und Reinigung, die wir 1. Clem. 60, 1. 2 kennen lernten, kehrt nicht nur verstreut in eucharistischen Gebeten wieder, sondern ist auch besonders erhalten als Eingang des allgemeinen Fürbittengebets, nämlich im Gebet Nr. 27 der Serapionsammlung. Der ganze erste Absatz dieses Gebets (vgl. Anhang 5 c) stellt ein Sündenbekenntnis der Gemeinde dar, dessen Schluss (τὸν λαὸν τοῦτον und die dritte Person von Z. 6 ab!) vielleicht etwas überarbeitet ist. Die Bitte um Sündenvergebung ist mit der um Reinigung verbunden und daran ist dann die Bitte für die Gläubiggewordenen angeknüpft. Das Gebet um das „Mitgezähltwerden“ mit den Engeln, Auserwählten und Heiligen bildet den natürlichen Übergang. Diese Bitte findet sich auch in dem Schluss des vorhergehenden Gebets (εὐχὴ γονυκλισίας), das ebenfalls im ganzen den Charakter eines **Gebets um Sündenvergebung und Reinigung** hat. Die Wendungen ἀνάστησον ἡμᾶς — ποίησον ἀναβλέπειν — ἀποκάλυψον ἡμῶν τοὺς ὀφθαλμοὺς .... ἐξάλειψον τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον, γράψον ἡμῶν τὰ ὀνόματα ἐν βίβλῳ ζωῆς, συναρίθμησον ἡμᾶς τοῖς ἁγίοις σου προφήταις καὶ ἀποστόλοις beruhen jedenfalls auf einer altgewohnten Formel und atmen urchristlichen Geist.[1])

Wenn wir nun gerade in dem Gebet ὑπὲρ τῶν ἐν μετανοίᾳ ἀδελφῶν der clementinischen Liturgie (Brightm. p. 7. 8 Hering S. 45, 36 ff.) einige dieser Wendungen wiederfinden (συγχωρήσῃ αὐτοῖς πάντα τὰ πα-

1) Bemerke auch hier Z. 18 das nicht in den Zusammenhang passende ἀπὸ τοῦ λαοῦ τούτου. Streicht man die Worte κατάργησον bis πλημμελήματα, so ist das Gebet rein kommunikativ, und das σοὶ γάρ schliesst viel passender an die Anrede an. — Die Schlusswendung dieses Gebets: συναρίθμησον ἡμᾶς τοῖς ἁγίοις σου προφήταις καὶ ἀποστόλοις berührt sich nahe mit einem bei Origenes (hom. in Jerem. XIV, 14 ed. Klostermann, S. 119, 11—13) erhaltenen Gebetsfragment. Denn Origenes sagt: πολλάκις ἐν ταῖς εὐχαῖς λέγομεν· θεὲ παντοκράτορ, τὴν μερίδα ἡμῶν μετὰ τῶν προφητῶν δός· τὴν μερίδα ἡμῶν μετὰ τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ σου δός, ἵνα εὑρεθῶμεν καὶ μετ' αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ. Jedoch ist dies Fragment ein Stück eines eucharistischen Gebets.

ραπτώματα τά τε ἑκούσια καὶ τὰ ἀκούσια καὶ ἐξαλείψῃ τὸ κατ' αὐτῶν χειρόγραφον καὶ ἐγγράψηται αὐτοὺς ἐν βίβλῳ ζωῆς, καθάρῃ δὲ αὐτοὺς ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος, καὶ ἑνώσῃ αὐτοὺς ἀποκαταστήσας εἰς τὴν ἁγίαν σου ποίμνην), so ist deutlich zu erkennen, wie das ursprünglich kommunikative Sündenbekenntnis der Gemeinde zu einer Fürbitte für die Sünder (i. Ap. Const.) oder auch für das Volk (bei Serapion) geworden ist. Eine Übergangsform mag dabei die gewesen sein, dass das ursprünglich von der ganzen Gemeinde gesprochene Sündengebet vorzugsweise von Büssenden oder noch nicht Getauften gesprochen wurde, bis es der Priester als Fürbitte für diese Klasse selbst übernahm. Deshalb folgen in den Apost. Const. auch die Einleitungsformeln εὔξασθε οἱ ἐν μετανοίᾳ — ἐπευχέσθω δὲ ὁ ἐπίσκοπος τοιάδε aufeinander, und doch ist schon das erste Gebet kein Gebet der Büssenden selbst, sondern eine Fürbitte für sie. Beides, die Bitte um Vergebung der eigenen Sünde und die Fürbitte für andere kann natürlich auch in einem Gebet vereinigt gewesen sein, wie dies 1. Clem. 60 und Serap. No. 27 der Fall ist. Ein Fragment eines solchen Gebets scheinen mir die in der Markusliturgie (Br. 131, 10 ff.) in das eucharistische Dankgebet eingefügten Fürbitten zu sein, die mit dem Satz abschliessen: ἡμᾶς δὲ ῥῦσαι ἀπὸ τῶν ἀνομιῶν ἡμῶν κ. τ. λ. (vgl. Anhang 5 b). Der Gedankengang ist sehr ähnlich dem in Serap. 26 und der Wortlaut berührt sich nahe mit 1. Clem. 59, 4, an das sich ja das Sündenbekenntnis anschliesst. Auch die Stellung in der Markusliturgie unmittelbar vor der Eucharistie dürfte noch die ursprüngliche sein.[1]) Endlich ist auch hier hinzuweisen auf die Gebete um Sündenvergebung in der koptisch-gnostischen Schrift, die C. Schmidt aus dem Cod. Brucianus veröffentlichte, und ihre Parallelen in der gnostischen Pistis Sophia. In ihnen kehrt die Bitte um Vergebung der Sünden, der wissentlichen und der unwissentlichen (vgl. 1. Clem. 2, 3: εἴ τι ἄκοντες ἡμάρτετε; Apost. Const. VIII, Brightm. p. 8:

---

1) Die Gewohnheit, vor der Eucharistie die Sünden zu bekennen, um diese mit reinem Gewissen zu feiern, scheint mir auch angedeutet in den Worten des Clemens v. Alexandrien: Αἰτεῖται (scil. ὁ γνωστικός) δὲ καὶ ἐπικουφισμόν, περὶ ὧν ἡμαρτήσαμεν ἡμεῖς, καὶ ἐπιστροφὴν εἰς ἐπίγνωσιν· οὕτως ὀξέως ἑπόμενος τῷ καλοῦντι κατὰ τὴν ἔξοδον, ὡς ἐκεῖνος καλεῖ προάγων, ὡς εἰπεῖν διὰ τὴν ἀγαθὴν συνείδησιν σπεύδων ἐπὶ τὸ εὐχαριστῆσαι· κἀκεῖ σὺν Χριστῷ γενόμενος ἄξιον ἑαυτὸν παρασχὼν διὰ καθαρότητα κατὰ ἀνάκρασιν τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ τὴν διὰ τοῦ Χριστοῦ χορηγουμένην (Strom. VII, 12; Migne Patrol. IX col. 509).

ἑκούσια καὶ τὰ ἀκούσια), um Reinigung, um Austilgung der Missethaten und um das Mitgerechnet- und Mitgezähltwerden in seinem Reich ständig wieder (vgl. Serapion 27). Wenn die Sünden im Gebet des 2. Buchs Jeû alle einzeln aufgezählt werden, so mag das eine Besonderheit dieses Gebets sein. Jedoch dürfen wir uns hier vielleicht der Worte des Plinius erinnern, in denen er sagt, die Christen verpflichteten sich durch eine heilige Handlung, keinen Diebstahl, keine Räuberei, keinen Ehebruch, keinen Treubruch, keine Unterschlagung zu begehen. Wenn die Worte des Plinius überhaupt eine bestimmte Beziehung haben, so liegt es nahe, an solche individualisierende Gebete um Vergebung und Reinigung zu denken. Dass aber auch alttestamentliche Busspsalmen als Sündenbekenntnis gebraucht wurden, bezeugt uns Origenes (c. Cels. III, 63 ed. Koetschau I, 257, 13), wenn er die Worte Ps. 31, 5 einführt mit der Wendung: ἐπὰν ὁ ἁμαρτάνων λέγῃ ἐν ταῖς πρὸς θεὸν εὐχαῖς „τὴν ἁμαρτίαν μου ἐγνώρισα κ. τ. λ."

b) Die allgemeinen Fürbitten.

Wir haben im vorigen Kapitel gesehen, mit welcher Einschränkung und in welchem Sinne wir das 1. Clem. 59—61 erhaltene Gebet als „allgemeines Kirchengebet der römischen Gemeinde" ansehen dürfen. Für die Folgezeit sind uns zunächst nur indirekte Zeugnisse für die analogen Gebete überliefert. Nirgends tritt deutlich heraus, wie die Fürbitten wörtlich gelautet haben. Aber soviel zeigt die Verschiedenheit des Ausdrucks, dass es einen allgemein anerkannten Wortlaut auch im zweiten und dritten Jahrhundert noch nicht gegeben hat. Der sachliche Inhalt der üblichen Fürbitten steht jedoch fest. Es ist gebetet worden für die heilige allgemeine Kirche, für alle Gemeinden des Erdkreises, für die Ortsgemeinde, für die Amtsträger (Bischof, Presbyter, Diakonen, Jungfrauen und Witwen), für den Kaiser und seine Gesundheit, für den Bestand des Reichs und den Frieden der Welt, für die Fruchtbarkeit der Erde und gutes Wetter, für alle Obrigkeit, für die Hasser, Feinde und Verfolger und endlich für Notleidende und Hülfsbedürftige aller Art.

Schon für die nachapostolische Zeit sind alle diese Bitten zu belegen [1]) und auch die Fürbittengebete des vierten Jahrhunderts

1) Vgl. im einzelnen folgende Stellen: 1. Tim. 2, 1 ff.; 1. Clem. 59, 4; 60, 3. 4; 61, 1. 2; Ign. ad Sm. 6, 2; Polycarp ad Phil. 12, 2; Mart. Polyc. 5, 1; 8, 1; Mart. Apollonii 6, 9 (T. u. U. XV, 2); Justin Apol. I, 14, 3; I, 17, 3;

enthalten keine neuen Gesichtspunkte. Die einzelnen Gruppen sind nur erweitert und bereichert. Wenn aber selbst die schriftlich fixierten Liturgien in Reihenfolge, Vollständigkeit und in der Ausdrucksweise viele Verschiedenheiten aufweisen, so muss in der vorhergehenden Entwicklung die Mannigfaltigkeit noch grösser gewesen sein. Es wäre deshalb ein sehr vergeblicher Versuch, aus den älteren Zeugnissen ein Kirchengebet des zweiten resp. des dritten Jahrhunderts rekonstruieren zu wollen. Das würde selbst für ein und dieselbe Provinzialkirche, z. B. für Rom, Syrien oder Ägypten ein irreführendes Unternehmen sein — ganz abgesehen von der Unzulänglichkeit unserer Quellen. Es muss bei aller Einstimmigkeit in der Sache die Freiheit und Mannigfaltigkeit der Form noch sehr gross gewesen sein. Das schliesst aber nicht aus, dass für bestimmte Bitten auch bestimmte Wendungen sich einbürgerten. Hierfür war ja sogar die Tradition der Synagoge im ersten Jahrhundert von Einfluss gewesen. Wir können daher nur, ausgehend von der entwickelteren Form der Liturgieen des vierten und fünften Jahrhunderts, feststellen, welche Wendungen augenscheinlich alte Tradition sind und was zweifellos der älteren Ausgestaltung angehört. Es wird auch dann noch viel übrig bleiben, dessen Datierung ganz unbestimmt ist. Ob, wie Drews (Z. f. Kg. XX, 4 p. 428 ff.) anzunehmen geneigt ist, die vollere Form der Liturgieen erst entstanden ist durch Zusammenfassung einzelner ursprünglich selbständiger Gebete für die einzelnen Dinge, oder ob nicht auch alte, generelle Gebete spezialisiert und in Einzelgebeten ausgestaltet worden sind, wird sich schwer entscheiden lassen. Beides wird vorgekommen sein, und zwar zuerst ein Zergliedern eines einfachen alten Gebets in mehrere, und später wieder eine Zusammenfassung von Einzelgebeten in einem Sammelgebet. Gerade in der Sammlung des Serapion scheint mir das zusammenfassende Gebet No. 27 (Anhang 5 c), wenigstens in seiner Grundlage, älter zu sein, als die vorhergehenden Spezialgebete 21—25, von denen wiederum 23 und 24 mehr als einen Gegenstand des Gebets enthalten, und selbst ein Fragment eines umfassenderen älteren Gebets enthalten können.[1])

---

Dial. 35, 25; 96; Theophil. ad Autol. 1, 11; Athenag. πρεσβ. 37; Apologie d. Aristides ed. Hennecke p. 41; Clem. Alex. quis dives 34; Orig. c. Cels. VIII, 73 (K. II, 291, 1 ff.); Tert. Apol. 30. 32. 39; ad Scapulam c. 2; de oratione c. 29; Cyprian ad Demetr. 20; Acta Proconsularia Cypriani (Ruinart p. 261); Dionysius v. Alex. ep. bei Euseb. h. e. VII, 11, siehe Anhang No. 5 a.

1) Epiklese und Doxologie gehören sicher der Bearbeitung an. Lässt

Gehen wir nun auf die einzelnen Wendungen ein, den Fürbitten in den Apost. Const. VIII, 12 (Hering, Hülfsbuch I, p. 47 ff.) folgend, so werden wir folgende Wendungen als alt ansehen dürfen: [1])

ὑπὲρ τῆς εἰρήνης καὶ τῆς εὐσταθείας τοῦ κόσμου, 47, 8, vgl. 59, 28.
ὑπὲρ τῆς ἁγίας (καθολικῆς) ἐκκλησίας ἀπὸ περάτων ἕως περάτων, 47, 12. 13; 56, 9; Serap. 23, 19; 27, 17.
ὑπὲρ ἐπισκόπου, 47, 21; Serap. 25, 25.
ὑπὲρ πάσης ἐν Χριστῷ διακονίας καὶ ὑπηρεσίας, 47, 31.
ὑπὲρ χηρῶν τε καὶ ὀρφανῶν, 47, 33; 56, 28.
ὑπὲρ τῶν ἐν συζυγίαις, 47, 35; 56, 29; 59, 28; Serap. 25, 9.
ὑπὲρ τῶν ἐν ἐγκρατείᾳ, 47, 38; 56, 28; 59, 27. 28.
ὑπὲρ τῶν . . . προσφερόντων, 48, 3; vgl. 59, 23.
ὑπὲρ τῶν ἐν ἀρρωστίᾳ ἐξεταζομένων, 48, 10; 56, 32; Serap. 22, 14; 27, 28.
ὑπὲρ πλεόντων καὶ ὁδοιπορούντων, 48, 13; 56, 33.
ὑπὲρ ἀποδημούντων, Serap. 27, 22.
ὑπὲρ τῶν ἐν . . . φυλακαῖς καὶ δεσμοῖς, 48, 14; Serap. 27, 25
ὑπὲρ τῶν ἐν πικρᾷ δουλείᾳ καταπονουμένων, 48, 16; 56, 32.
ὑπὲρ ἐχθρῶν καὶ μισούντων ἡμᾶς, 48, 17; 56, 35.
ὑπὲρ τῶν διωκόντων ἡμᾶς, 48, 18; 56, 36.
ὑπὲρ τῶν νεοφωτιστῶν, 48, 8; 59, 29.
ὑπὲρ τῶν νηπίων, 48, 23; 56, 30; 59, 29; Serap. 25, 10.

Dazu kommt noch nach dem zweiten Gebet (Hering p. 56):

ὑπὲρ τοῦ βασιλέως καὶ τῶν ἐν ὑπεροχῇ, 56, 17; (καὶ παντὸς τοῦ στρατοπέδου), 57, 33, vgl. 59, 24; Serap. 27, 16.
ὑπὲρ πάντων ἁγίων πατριαρχῶν, προφητῶν, δικαίων, ἀποστόλων κ. τ. λ. 56, 22.
ὑπὲρ τῶν ἐν μετανοίᾳ, 57, 3.

---

man diese fort, so erhält man in der That wertvolle kleine Gebetsstücke, die aber einem etwas grössern Ganzen angehört haben müssen; ein alles umfassendes Kirchengebet braucht das nicht gewesen zu sein. So lässt sich die Berührung in No. 22 mit dem Gebet der Markuslit. (Br. p. 119) auch erklären. 23 u. 24 können einem Gebet entstammen, in dem zuerst für die Fruchtbarkeit der Erde, dann für die allgemeine Kirche (μνήσθητι etc., vgl. Did. 10, 5) und für die ganze Erde, dann für die Ortsgemeinde (δὸς τὴν ἐκκλησίαν ταύτην etc.), endlich ὑπὲρ πάντων ἀνθρώπων (τῆς ἐκκλησίας ταύτης zu streichen) gebetet.

1) Seite u. Zeile bei Hering für Serapion, Nummer u. Zeile bei Wobbermin.

ὑπὲρ τῆς εὐκρασίας τοῦ ἀέρος καὶ τῆς εὐφορίας τῶν καρπῶν, 57, 7; 58, 1; vgl. 59, 25; Serap. 23, 27.
ὑπὲρ τῆς ἐκκλησίας ταύτης καὶ τοῦ λαοῦ, 59, 27; vgl. 57, 29; Serap. 24, 11.

In anderer Reihenfolge und Form kehren diese Bitten auch in den späteren Liturgieen wieder. Im 8. Buch der apostolischen Konstitutionen dürfte die älteste Form die jetzt im vorletzten Gebet des Bischofs enthaltene sein (Br. p. 26, 3 ff. Hering 59, 11 ff.),[1] dagegen sind alle die Wendungen, welche auf die kirchlichen Ämter und Stände in speziell gesonderter Weise Rücksicht nehmen, offenbar späteren Ursprungs. Was die Bitten für die Notleidenden anbetrifft, so wird das bereits oben erwähnte Gebet der Markusliturgie und die Stelle bei Tertullian de or. 29 ausser 1. Clem. 59, 4 uns den ältesten Typus charakterisieren. Die Wiederholung und Einförmigkeit des späteren Intercessionsgebets hat jedenfalls in der ältesten Zeit noch gefehlt. Dagegen muss der Trieb, möglichst alle Notleidenden und Hülfsbedürftigen, auch alle Arten und Stände und Lebenslagen der Christen namhaft zu machen, schon in der ältesten Zeit lebendig gewesen sein; entspricht es doch durchaus dem christlichen Herzensbedürfnis, und wie wir im 2. Kapitel sahen, hat die Persönlichkeit des Paulus in dieser Richtung mächtig gewirkt. Dass man für die verstorbenen Christen gebetet hat, war gewiss auch uralter Brauch. Der Gedanke aber, sich dadurch die Fürsprache derselben zu sichern, tritt erst in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts auf,[2] um dann eine sehr bedeutsame Rolle zu spielen. Auf diese Entwicklung können wir hier nicht mehr eingehen. Sie führt schon in eine ganz andere Welt hinein.

### c) Die eucharistischen Gebete.

Nach unserer ausführlichen Erörterung über die ältesten eucharistischen Gebete im vorigen Kapitel können wir uns hier kurz fassen. Die ältesten Liturgien lassen auch nur unsichere Rückschlüsse zu auf den Wortlaut der Gebete im dritten Jahrhundert.

1) vgl. Anhang No. 6 c.

2) Deutlich schon bei Origenes, Exhort. 25 (Koetzsch. I, 27, 3); c. Cels. VIII, 34 (II, 249, 14 ff.); VIII, 64 (II, 280, 12); V, 5 (II, 5, 1), aber noch mit einer deutlichen Unterordnung unter Gottes alleiniges Recht, wirklich angebetet zu werden. Die älteste Stelle ist vielleicht die in der gnost. Pistis Sophia p. 275 u. 331 (Harnack, T. u. U. VII p. 72 u. 81).

Dagegen lässt sich ihr Inhalt mit ziemlicher Sicherheit bestimmen. Einige Formeln reichen in das dritte, vielleicht sogar in das zweite Jahrhundert zurück. Alle setzen die Auffassung des Abendmahls als eines heiligen Opfers und Mysteriums voraus. Dagegen ist das Hervortreten des Priestertums nicht überall gleich bemerkbar; der Gemeindecharakter tritt in einer kommunikativen Ausdrucksweise noch deutlich hervor. Die liturgische Rhetorik scheint erst im vierten und fünften Jahrhundert sich stärker entwickelt zu haben. Die Zahl und Länge der Gebete muss im dritten Jahrhundert noch eine mässige gewesen sein. Die Vereinigung mit dem Wortgottesdienst war in dieser Zeit wohl die Regel. Von einer näheren Untersuchung des liturgischen Aufbaues der Eucharistie müssen wir hier absehen, ebenso von allen Fragen, die äussere Sitte und Brauch betreffen. Nur der Inhalt der ziemlich gleichmässig in den ältesten Liturgien wiederkehrenden Gebete soll kurz skizziert werden.

Zweifelhaft kann man zunächst sein, ob das mit dem Friedenskuss verbundene Gebet (Apost. Const. VIII, 11, Hering a. a. O. p. 48. 49) auf älterer Tradition beruht. In den apostolischen Konstitutionen geht es demselben voraus, in der Jakobus- und Markusliturgie folgt es demselben nach.[1]) Die Bitte an den in Himmelshöhen wohnenden Gott, herabzuschauen auf seine Herde, sie zu erlösen von allem Bösen, sie zu reinigen von aller Heuchelei, sie zu heiligen an Leib und Seele und sie miteinander zu verbinden durch das Band der Liebe und des Friedens, giebt diesem Gebet den Charakter. Die jetzigen Formeln aber weichen stark von einander ab und die Anlehnung an neutestamentliche Stellen ist eine z. T. so wörtliche, dass dies gegen ein höheres Alter spricht. Dagegen lässt sich, zumal in der Formel der Markusliturgie, ein würdiger, einfacher, herzenswarmer Ton nicht verkennen, der diese Gebete besonderer Beachtung wert macht.

Sicher sehr alt ist jedenfalls die Aufforderung zu dem grossen Dankgebet[2]): Ἄνω τὸν νοῦν — Ἔχομεν πρὸς τὸν Κύριον — Εὐχαριστήσωμεν τῷ Κυρίῳ — Ἄξιον καὶ δίκαιον. Was dann das Dankgebet selbst betrifft, dessen Ursprung und älteste Gestalt wir oben erörtert haben, so sind, wie der Vergleich der verschiedenen Formen ergiebt, folgende Stücke durch alte Gewohnheit geheiligte, feste Bestandteile:

1) Ap. Const. VIII, 11 vgl. Brightman p. 12, 10 ff.; Lit. Jac. = Br. 43, 11 ff; Marc.-Lit. = Br. 123, 17 ff.

2) Vgl. Cyprian, de oratione 31.

1. Eine Lobpreisung am Anfang (σε αἰνεῖν, ὑμνεῖν, εὐλογεῖν, προσκυνεῖν, δοξολογεῖν, Lit. Jac. oder einzelne dieser Worte);
2. der Dank für Schöpfung und Erhaltung (in den Apost. Const. erweitert durch eine Erinnerung an die ganze Heilsgeschichte), verbunden mit der Erwähnung des den Thron Gottes umgebenden Engelheers, der Cherubim, Seraphim etc. und der Lobgesang des Heilig, heilig, heilig etc.;
3. der Dank für die Erlösung mit Hinweis auf die christlichen Heilsthatsachen (oft anklingend an das Symbol);
4. der Einsetzungsbericht und die Anrufung des heiligen Geistes.

Die Reihenfolge dieser Stücke ist in den verschiedenen Quellen verschieden. In der ägypt. Kirchenordnung ist der Dank für die Schöpfung auf einen einzigen Satz beschränkt, in der clementinischen Liturgie zu einer umständlichen Rekapitulation der ganzen Heilsgeschichte erweitert. Die knappste und relativ älteste Form ist vielleicht die der Serapionsammlung. In der Markusliturgie ist das Fürbittengebet an dieser Stelle eingeschoben. Auf diese Unterschiede im einzelnen gehen wir hier nicht näher ein. Auch die Art der Anknüpfung der Einsetzungsworte und der Epiklesis des heiligen Geistes ist eine verschiedene. Hier hat in älterer Zeit nicht der Schwerpunkt des Gebets gelegen, sondern in dem Dank- und Darbringungsgebet. Die Sitte langer Epiklesen bei feierlichen Opferhandlungen hat entschieden unwillkürlich Einfluss geübt. Eine feierliche und breite Rhetorik hat Platz gegriffen, nachdem das heilige Mahl eine geheimnisvolle, mit himmlischen Kräften ausgestattete Kultushandlung geworden war. Deutet doch schon die Sprache eines Ignatius (vgl. das Bild von dem Opferzug: ad Eph. 9, 2) und eines Justin (Vergleich mit den Mysterien) vorbereitend auf diese Entwicklung hin. Man konnte nicht mehr genug thun in Feierlichkeit und Umständlichkeit, um das Heilige zu ehren, und man vergass darüber das Wort des Herrn von der πολυλογία. Man redete auch nicht mehr zu Gott, sondern ging unwillkürlich zu einer Rede über Gott und seine Thaten über. So allein erklärt es sich auch, dass der Einsetzungsbericht ein Teil des Gebets selbst werden konnte. Für diese alles Mass überschreitende liturgische Rhetorik ist die lange Praefation der clementinischen Liturgie das deutlichste Beispiel. Da die Jakobus- und Markusliturgie bei aller Feierlichkeit sich doch

viel kürzer fassen, ist man geneigt anzunehmen, dass in den apostolischen Konstitutionen auch der Schriftsteller mit im Werke ist, der das Gebet wie eine Rede ausgearbeitet hat, viel gründlicher, als es in der Praxis je gebraucht wurde. Jedenfalls ist im zweiten und dritten Jahrhundert eine kürzere Form in verschiedener Gestalt gebräuchlich gewesen. Dafür ist das Darbringungsdankgebet der ägypt. Kirchenordnung ein deutliches Beispiel (vgl. Achelis, Can. Hipp. p. 50—55, siehe Anhang No. 6 a).

Ausser diessem grossen Dankgebet ist aber noch ein zweites Gebet vor der eigentlichen Kommunion zu konstatieren, welches analog Did. 10 auf den Genuss der heiligen Gaben vorbereiten soll. Es findet sich am deutlichsten in der ägypt. Kirchenordnung (Ach. p. 57) und in der clementinischen Liturgie (Br. 24, 6—15; Hering p. 58 siehe Anhang No. 6 c). Es enthält die Bitte an Gott, herabzuschauen aus seiner heiligen Wohnung auf seine Gemeinde (ἐπίβλεψον ἐπὶ τὸ ποίμνιόν σου), sie zu heiligen an Leib und Seele (ἁγιάσας τὰ σώματα καὶ τὰς ψυχάς), sie rein zu machen von jeder Befleckung (ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ) und ihr Wächter und Helfer zu sein. Der Ausdruck ist in beiden Quellen ganz verschieden, aber der wesentliche Inhalt derselbe. Das Dankgebet am Anfang hat die Gaben geweiht, dieses bereitet auf den würdigen Genuss vor. Das ist so einfach und natürlich, dass man schon aus dem Grunde dies Gebet für alt halten wird. Auch der Schluss des 1. Gebets der Serapionsammlung (s. Anhang No. 6 b) schlägt diesen Ton an und Gebet 2 ist damit zu vergleichen. Die Jakobusliturgie (Br. 58, 19 ff.) und die Markusliturgie (Br. 137, 2 ff.) enthalten entsprechende Gebete. Die Epiklesis sowohl wie die Exomologesis mögen hier oder dort mit diesem Gebet verbunden worden sein.

Endlich ist das Schlussdankgebet mit der Formel: εὐχαριστοῦμέν σοι ὅτι κατηξίωσας μεταλαβεῖν κ. τ. λ. oder einer ähnlichen ein fester alter Bestandteil der älteren Abendmahlsliturgie. In der clementinischen Lit. VIII, 15 (Br. 25, 32 ff.; Hering p. 59, 12 ff.) ist eine jedenfalls alte Formel erhalten, die mit kurzen Fürbitten schliesst (s. Anhang No. 6c). Unmittelbar vorher steht eine andere, ebenfalls alte Formel, die sich schon in der ägypt. K.-O. (Ach. p. 59 f.) findet. Beide können dem zweiten oder dritten Jahrhundert angehören. Alt ist jedenfalls auch die einfache Danksagung des vierten Serapiongebets, 2. Hälfte (εὐχαριστοῦμέν σοι Z. 12 ff.) Die Lit. Jac. (Br. 64, 32 ff.) und die Lit. Marc. (Br. 141, 9 ff.) enthalten ähn-

liche Gebete. Mit dem Dank verbindet sich die Bitte um nachhaltige Segnung und Bewahrung und um Teilnahme an Gottes Reich oder am ewigen Leben. Diese Bitte um den Segen für alle Glieder der Gemeinde ist in der Äg. K.-O. schon in einem besonderen Gebet des Diakons (s. Anhang No. 6 c) ausgesprochen. Dann wird die Gemeinde mit dem Segen entlassen.

Diese kurze Übersicht über die älteren eucharistischen Gebete zeigt uns, dass bei allem Hervortreten des Opfergedankens doch die priesterliche Vermittlung noch zurücktritt. Es ist die ganze Gemeinde, welche die Eucharistie unter Leitung ihres Bischofs feiert. Sie fühlt sich als Herde des guten Hirten, als Volk Gottes; sie ist verbunden in Liebe und Eintracht und möchte es ernst nehmen mit der Reinigung der Herzen von Sünde und Bosheit. Sie dankt Gott für heilige Gaben und bringt sie ihm wieder als Opfer. Die Gegenwart des Herrn in den heiligen Elementen empfindet sie als ein göttliches Geheimnis, das sie gläubig hinnimmt. Sie erlebt durch die Feier eine Stärkung des Glaubens, eine innere Heiligung von Leib und Seele, sie tritt in Lebensgemeinschaft mit der obern Welt, deren Engel ihre Gebete vor Gottes Thron bringen. — Auch die feierliche Rhetorik und die Verwandlung in eine heilige Opferhandlung hat schliesslich dazu gedient, die Herzen zu Gott zu erheben und mit dem Himmel in Verbindung zu setzen. Soviel Anlass zu Aberglauben, falschem Buchstabendienst und unwahrer Überschwenglichkeit auch gegeben war, so hat doch schliesslich die Entfaltung und Bereicherung des gottesdienstlichen Gebetslebens jener Zeit den Dienst geleistet, den jeder Gottesdienst leisten soll: die gemeinsame Anbetung zum Ausdruck zu bringen und zum rechten Bitten, Danken und Loben zu erziehen. Die grosse erziehliche Wirkung, welche die reiche Liturgie von jeher bis heute in der griechischen Kirche ausgeübt hat, kann nicht leicht überschätzt werden.

### d) Katechumenats- und Taufgebete.

Es ist von Kattenbusch[1]) darauf hingewiesen worden, dass auch der Katechumenenunterricht auf die eucharistischen Gebete Rücksicht nahm. Ja, er glaubte in Apost. Const. VII, 39 die Be-

1) F. Kattenbusch, Das apostolische Symbol II 1887—1900 VI. Cap., Anh. 4, S. 266 ff.

ziehung auf die lange Praefatio der clementinischen Liturgie wiedererkennen zu können. Wir haben gesehen, dass vielleicht umgekehrt die katechetische Belehrung auf die Form der Praefatio Ap. Const. VIII, 12 litterarischen Einfluss gehabt hat. Wie dem auch sei, zweifellos ist, dass auch für Katechumenat und Taufe sich ein bestimmter Gebetstypus ausbildete. Uns sind aber nicht gerade viele dieser Gebete erhalten und nicht überall ist deutlich zu unterscheiden, ob ein Gebet für die Katechumenen überhaupt oder speciell ein Gebet zur Einleitung der Taufe vorliegt. Das 21. Gebet der Serapionsammlung (siehe Anhang 7 a) ist jedenfalls für den gottesdienstlichen Gebrauch überhaupt bestimmt ohne unmittelbare Beziehung auf die Taufe. Die Vorbereitung ist noch nicht beendigt; es wird für die Befestigung in der Erkenntnis und für Bewahrung und Förderung gebetet, dass sie mit der Zeit auch würdig werden des Bades der Wiedergeburt. Ebenso ist das erste Gebet für die Katechumenen in Apost. Const. VIII, 6 (Br. 4, 4 ff., Hering 43, 14 ff.) offenbar ein Gebet der Gemeinde in einem Gottesdienst der Vorbereitungszeit.

Dagegen scheint das folgende Gebet der sog. Katechumenenmesse (Br. 5, 15, ff. Hering 44, 10 ff.) ursprünglich der Taufe unmittelbar vorhergegangen zu sein. Denn nach dem Hinweis auf die μάθησις τῆς εὐσεβείας wird gebetet: *καταξίωσον αὐτοὺς τῆς ἁγίας μυήσεως καὶ ἕνωσον τῇ ἁγίᾳ σου ἐκκλησίᾳ καὶ μετόχους ποίησον τῶν θείων μυστηρίων.* Darauf folgt ein Gebet, dass Gott die bösen Geister beschwören und die Fliehenden vor dem Teufel erretten möge. Jetzt soll es eine Fürbitte sein für die von bösen Geistern Besessenen, ursprünglich wird es bei der Taufe gebraucht worden sein (Br. 5, 31—6, 12, Hering 45). Das daran geknüpfte Bischofsgebet ist spätern Ursprungs. Dagegen ist das Gebet vor der Entlassung der φωτιζόμενοι ursprünglich das Schlussdankgebet nach der Taufe gewesen, wie die Wendung νῦν ἔπιδε ἐπὶ τοὺς βαπτιζομένους deutlich zeigt. Der Kompilator des 8. Buchs der Apost. Const. hat hier offenbar alte Taufgebete benutzt, ja vielleicht wirklich aufgenommen. Dieser hier ursprünglich zu Grunde liegende einfache Gang der Taufhandlung ist jedenfalls älter als der im 7. Buch c. 39 beschriebene. Das dort nur indirekt wiedergegebene Anfangsdankgebet ist breiter und reflektierender, wenn es auch im ganzen dieselben Grundgedanken enthält (vgl. Hering S. 38). Statt des Gebets um Vertreibung der Dämonen steht eine Renuntiationsformel. C. 42 u. 43 folgen Gebete über das Brot und das Wasser in indirekter Wieder-

gabe, von denen nur die direkt angeführte Weiheformel über das Wasser alt sein wird (vgl. Hering S. 40). Ihr entspricht dann c. 44 das kurze Gebet über die heilige Salbe und c. 45 ein Schlussdankgebet des Täuflings (s. Anhang 7 c. d. e).

Eine ausführliche Beschreibung der Taufe enthalten auch die Canones Hippolyti und die parallelen Stücke der ägyptischen Kirchenordnung (Achelis p. 91 ff.). Aber nur ein Gebet ist im Wortlaut mitgeteilt, das des Bischofs bei der Handauflegung, durch welche der heilige Geist mitgeteilt wird (s. Anhang 7 b). Das Anfangsgebet und die Weihegebete über Wasser und Öl sind nur erwähnt, andere gar nicht berücksichtigt.

Auch diese Gebete zeigen eine Entwicklung zu immer grösserer Umständlichkeit und Feierlichkeit. Alles muss durch Gebet geweiht werden und die Gebete selbst werden mit der Zeit zu Weiheformeln. In den Gebeten gnostischer Schriften und apokrypher Apostellegenden werden wir das in den nächsten Abschnitten noch deutlicher erkennen. Die hier genannten Gebete aus den ältesten Kirchenordnungen erweisen sich eben dadurch am meisten als altchristlich, dass es noch wirklich aus dem Herzen heraus für das persönliche Seelenheil der Katechumenen und Täuflinge an Gott gerichtete Bitten sind, die auch eine sehr ernste sittliche Auffassung bekunden. Es ist derselbe heilige Ernst, den wir auch aus Tertullians Schrift über die Taufe kennen, die mit den Worten schliesst: „Wohlan denn, Ihr Gesegneten, welche die Gnade Gottes erwarten, wenn Ihr hinaufsteigt aus jenem heiligsten Bade Eures neuen Geburtstags und zum erstenmal bei der Mutter mit den Brüdern die Hände zum Gebete öffnet, dann bittet den Vater, bittet den Herrn um die Geschenke seiner Gnade, um die Austeilung der von Ihm Euch bescherten Gnadengaben. Bittet und Ihr werdet empfangen — spricht der Herr. Suchet, so werdet Ihr finden. Klopfet an, so ist Euch aufgethan. Nur eins bitte ich, dass Ihr, wenn Ihr bittet, auch des Sünders Tertullian gedenkt."

### e) Ordinationsgebete.

Ordinationsgebete im eigentlichen Sinn gehören nicht mehr in das Bereich unserer Untersuchung hinein; sie setzen einen so entwickelten Amtsbegriff voraus, wie ihn die ältere Zeit noch nicht kannte. Aber wie schon die Apostelgeschichte zeigt, ist mit der Handauflegung bei Aposteln, Episkopen, Presbytern und Diakonen von jeher ein Gebetsakt verbunden gewesen. Der Segen Gottes

wurde herabgefleht auf den, welchen die Gemeinde erwählt hatte. Aus der ältesten Periode sind uns solche Gebete aber nicht erhalten — jedenfalls, weil sie in der Regel freie Gebete waren.

Auch die ägyptische Kirchenordnung, welche solche Gebete mitteilt, sagt, dass der Bischof sie gebrauchen könne, aber auch frei beten dürfe. Nach seinem Vermögen soll er beten. Wenn es ihm möglich ist, in ansehnlicher Weise und gloriosem Gebet zu beten, so sei das schön; wenn er aber in anderer Weise betet und ein Gebet mässig vorbringt, so soll ihn niemand hindern; nur möge er beten, indem er unversehrt ist, in rechtgläubiger Weise.

Die Gebete, welche vorher in den Canones Hippolyti und der Äg. K.-O. mitgeteilt sind und in wenig abweichender Form in dem 8. Buch der Apostolischen Konstitutionen wiederkehren, beziehen sich auf die Segnung eines Bischofs, eines Presbyters und eines Diakonen. Nach einer feierlichen Anrufung wird in dem ersten Gebet, erinnert an die heilige (s. Anhang No. 8 a) göttliche Einsetzung von Priestern und Vorstehern seit Abrahams Zeiten; dann wird der heilige Geist angerufen, der durch Jesus den Aposteln geschenkt wurde zur Gründung der christlichen Kirche, und insbesondere erbeten für den erwählten Bischof für jede Art seiner Amtsthätigkeit, zumal für die Vollmacht der Sündenvergebung und die Darbringung des heiligen Opfers. Mit einer Doxologie schliesst das Gebet.

Auch die Gebete für den Presbyter und den Diakon nehmen zuerst Bezug auf die allgemeine göttliche Vorsehung und erbitten dann den Segen für die zu Weihenden, bei ersterem mit besonderer Hervorhebung der ἐνεργήματα ἰαματικά und des λόγος διδακτικός, bei letzterem der διακονία und λειτουργία unter Hinweis auf Stephanus. Diese Gebete werden Ende des zweiten oder Anfang des dritten Jahrhunderts entstanden sein. Dagegen dürften die Gebete für die Ordination einer Diakonisse, eines Subdiakon und eines Lektors späteren Ursprungs sein, da sie in der älteren Quelle kein Analogon haben.

Die Serapionsammlung enthält drei kürzere Ordinationsgebete für Diakon, Presbyter und Bischof (XII—XIV), welche sehr wohl dem dritten Jahrhundert angehören können. Die Ämter sind ähnlich wie in den Canones Hippolyti charakterisiert in einer noch viel einfacheren Form. Beim Diakon wird ebenfalls auf die sieben Diakone, beim Presbyter auf Moses, beim Bischof auf die Apostel zurückgewiesen.

Schliesslich sei hier auch noch aufmerksam gemacht auf ein

in den pseudoclementinischen Homilien erhaltenes Weihegebet für einen Bischof (Hom. III, 72; Lag. p. 56), in dem Gott um seinen mächtigen Schutz für Hirten und Herde angerufen wird. Es ist dadurch von besonderer Bedeutung, dass die göttlichen Ehrenprädikate sehr vollzählig aufgeführt sind (s. Anhang 8 b).

### f) Morgen-, Abend- und Tischgebete.

Diese Gebete gehören jedenfalls in älterer Zeit allein dem Privatleben an und es ist daher wohl begreiflich, dass sich nicht allzuviele derselben erhalten haben. Nur die apostolischen Konstitutionen überliefern uns einige Formulare (s. Anhang 9 a. b). Im VII. Buch, c. 47—49 findet sich ein Morgengebet (Lc. 2, 14 und ein doxologischer Hymnus), ein Abendgebet (Ps. 113, 1 mit ähnlichem Hymnus, beschlossen mit Lc. 2, 29—32), und endlich ein Tischgebet, das sich an 1. Mos. 48, 15; Ps. 136, 25 und 2. Cor. 9, 8 anschliesst [1]) und sich wörtlich ebenso in derselben Schrift wiederfindet, in der auch Did. 9, 4 vorkommt (Pseudo-Athanasius de virginitate 12, 19; Migne 28 col. 265 s. Anhang 9 c). Diese Schrift, welche ähnlich wie die Äg. K.-O. den Gebetsstunden eine Beziehung auf das Leben Jesu giebt, beruht augenscheinlich in den Partien, die sich auf das christliche Gebet beziehen, auf einer sehr alten Grundlage. Denn auch das Tischgebet am Schluss der Mahlzeit (col. 269) hat die Kennzeichen höchsten Alters und ist mit Did. 10 nahe verwandt. Wir können hier erkennen, wie die Gebete der heiligen Mahlzeit der apostolischen Kirche nicht nur in den Formen der Eucharistiefeier, sondern auch in denen der Agape oder anderer Mahlzeiten weiter lebten, worauf auch H. Achelis aufmerksam macht [2]); neuerdings hat Drews dies besonders beleuchtet. Auch bei Tert. Apol. 39; Iren. IV, 31, 3; Pseudoclem. Hom. 14, 1 wird eines solchen Dankgebets gedacht. Endlich sei auch darauf hingewiesen, dass die letzten Kapitel der Ap. Const. VIII, 54 ff. Morgen- und Abendgebete zu gottesdienstlichem Gebrauch enthalten, die aber schwerlich in ältere Zeit zurückgehen.

Sehr viel Charakteristisches enthalten diese wenigen uns erhaltenen Formeln nicht. Wollen wir das Beten der Christen im ausgehenden zweiten und dritten Jahrhundert näher kennen lernen, wie es sich ausserhalb des Gottesdienstes bethätigte und wie es das praktische Leben und die persönliche Empfindungsweise beeinflusste,

---

1) Vgl. Rietschel, Lehrbuch der Liturgik, p. 289.

2) H. Achelis, Canones Hippolyti, p. 204.

so müssen wir uns noch an andere Quellen halten als an die liturgischen. Die Schriften der Väter dieser Epoche enthalten zahllose Äusserungen über das Gebet, und die populäre Erbauungslitteratur jeder Art erzählt uns viel von Betern und Gebeten. Hieraus müssen wir das aus den liturgischen Quellen gewonnene Bild ergänzen.

## 2. Die ältesten theologischen Schriften über das Gebet.

### a) Clemens von Alexandrien.

Der erste christliche Schriftsteller, der nicht nur in gelegentlichen Äusserungen, sondern ausführlicher über das Gebet handelt, ist Clemens von Alexandrien. Zwar hat auch er keine eigene Schrift über das Gebet verfasst, aber er hat im 7. Kapitel des VII. Buchs der Stromateis [1]) so eingehend darüber gehandelt, dass dieser Abschnitt wohl als die älteste christlich-theologische Erörterung dieses Gegenstandes gelten muss. Sie ist freilich durchaus nicht vollständig und erhält ihre Begrenzung durch die Absicht des Clemens, das Gebet des wahren Gnostikers zu charakterisieren. Es treten dadurch alle Sitten, Gebräuche und Anschauungen des Volkschristentums zurück und es entsteht ein Idealbild des wahren Beters auf der höchsten Stufe christlicher Vollkommenheit, das wenig konkrete Züge an sich hat. Die gelegentliche Rücksichtnahme auf einzelne Sitten und Vorschriften geschieht in deutlicher Anbequemung an die gegebenen Autoritäten. Das gezeichnete Idealbild ist teils durch philosophische Anschauung, teils durch innerliche christliche Erfahrung und Erkenntnis bestimmt.

Der Grundgedanke des Clemens ist, dass das ganze christliche Leben ein Gebet d. h. ein persönlicher Umgang (ὁμιλία) mit Gott sein soll. So ist es für den wahren Gnostiker nicht ein einzelner Akt der Frömmigkeit, sondern gleichsam ein Lebenszustand, für den die einzelnen Gebetsakte nur besondere Lebensäusserungen sind. Es ist daher auch etwas rein Geistiges, unabhängig von Ort, Zeit, Sprache und Form. Als Ausdruck der inneren Gesinnung entspricht es genau den Wünschen und Trieben eines jeden, aber beim wahren Gnostiker kommen sich die Güte Gottes und die heilige Gesinnung des Beters entgegen, so dass der Gnostiker nur betet, was Gott auch geben will und Gottes Güte schenkt, was der

1) Migne, Patrologia Graeca 1857, Tom IX; Clem. Alex. Stromatum Liber VII, caput VII, col. 449—469; ed. Dindorf III S. 282—295.



Gnostiker braucht, schon ehe er bittet. Ein in Worten ausgesprochenes Gebet ist eigentlich nicht nötig, da der wahre Gnostiker immer mit Gott in Verkehr steht und Gott seine Seele durchschaut. Er kommt dem Beter mit seinen Gaben zuvor. Auch der kirchlichen Gemeinschaft bedarf der Gnostiker im Grunde nicht, da sein stilles Gebet in der Einsamkeit den ganzen Chor der himmlischen Mächte zum Beistand hat. Ja er bedarf selbst der Fürbitte der Engel nicht, da er selbst würdig ist, zu empfangen.

Hätte Clemens diese Vergeistigung des wahren Gebets ganz durchgeführt und mit der Auffassung, dass das ganze christliche Leben ein beständiges Gebet sei, konsequenten Ernst gemacht, so hätte er von seinen Voraussetzungen aus dazu kommen müssen, das ausgesprochene sinnliche Einzelgebet überhaupt für überflüssig zu erklären. Diese Konsequenz weist er aber ausdrücklich als Irrlehre zurück. Zweierlei hält ihn davon ab: vor allem die Überzeugung, dass der wahre Gnostiker nach den kirchlichen Lebensvorschriften sich richten müsse, nach denen das Gebet von Gott geboten sei; dann das Bedürfnis, in seinen Darlegungen die Schilderung des wahren Gnostikers immer wieder durch Argumentationen zu unterbrechen, die für Christen geringerer Vollkommenheit bestimmt sind. Nie aber gewinnen diese praktischen Gebetsvorschriften die Oberhand; der Grundgedanke, dass eigentlich das ganze Leben des Christen ein Gebet sein solle, kehrt immer wieder und lässt alles Vereinzelte und sinnlich Hervortretende als Zufälligkeit erscheinen. Diese umfassende, prinzipielle und geistige Auffassung des Lebensverhältnisses der Christen zu Gott, welche das Hauptgewicht auf die Gesinnung des Herzens und die gesamte sittliche Lebenshaltung legt, entspricht dem innersten Wesen des Christentums und giebt dem Gebet in der That die Bedeutung, die ihm auch der Heiland gegeben hat. Nur ist eine innere Verbindung dieses Ideals mit dem praktischen Leben und seinen Bedürfnissen nicht hergestellt. Dadurch verliert das Ideal des wahren Gnostikers an Kraft und Realität, wird zu einem unthätigen Geniessen der Erkenntnis oder Anschauung Gottes und ist bedroht, durch philosophische Spiritualisierung sich ganz zu verflüchtigen. Sobald aber auf das Einzelne und Praktische Rücksicht genommen wird, fehlt die innere Begründung und diese wird durch die Autorität der Tradition oder durch allegorische Spielereien nur ungenügend ersetzt.

Einen streng durchgeführten logischen Gedankengang bietet Clemens überhaupt nicht. Nur lose reihen sich die Gedanken-

gruppen aneinander; bald spricht der christliche Philosoph, bald der Kirchenmann, und mehr unwillkürlich, als nach einem bestimmten Plan kommt er von einem Gedanken zum andern.

Ausgehend von der den Christen gegebenen Vorschrift, den Logos und Heiland religiös zu verehren und durch ihn den Vater, stellt er gleich seinen Hauptgedanken an die Spitze, dass solches beständig durch das ganze Leben und in jeder Weise geschehen müsse und nicht gebunden sei an einzelne ausgesonderte Stunden oder Orte, oder an ein besonderes Priestertum. Vielmehr sei jeder Ort ein Gebetsort, jede Stunde eine Gebetsstunde und der wahre Gnostiker sei auch der rechte heilige Priester. Weiter sei auch das Gebet unabhängig von seiner sinnlichen Äusserung, da Gott nicht sinnlich höre und empfinde, sondern wie das Licht die ganze Seele durchschaue. Er sei sozusagen ganz Ohr und ganz Auge. Deshalb könne auch keinerlei Kultus, weder in Hymnen noch in Reden, weder in Schriften noch in Satzungen die wirkliche Frömmigkeit bewahren, wo man über Gott falsche Vorstellungen habe. Vielmehr wie die Wünsche und Begierden eines Menschen, so seien auch seine Bitten und Gebete.

Deshalb käme es gerade denen zu, zu beten, welche durch eine richtige Vorstellung vom Göttlichen auch imstande seien, das wahrhaft Gute von dem Schädlichen zu unterscheiden. Sie allein wüssten, was und wann und wie zu beten sei, sei es um Bewahrung eines Gutes, das man besitzt, oder um Erlangung eines neuen, oder um Bewahrung vor dem Bösen. Jedes Gebet aber sei ein inneres Gespräch mit Gott und werde von diesem auch ohne Bewegung der Lippen verstanden. Wenn die Christen beim Gebet das Haupt aufrichteten und die Hände zum Himmel erhöben, und, indem sie mitsprechen, beim Ausklang des Gebetes aufständen, so folge der Körper mit der sinnlichen Bewegung nur dem sich zum Himmel erhebenden Geist, der alles Fleischliche hinter sich lasse. Bestimmte Gebetsstunden, wie einige sie einhielten, könne der Gnostiker eigentlich entbehren, da er immer bete; nur hätten sie ihre Bedeutung in ihrer Beziehung auf die drei Wohnungen der Heiligen (vgl. Strom. VI, 13. 14).

Hier erinnert sich nun Clemens der Irrlehre des Gnostikers Prodikos und der Cyrenaïker, dass es überhaupt nicht nötig sei zu beten. Konnte man doch, wie Clemens vielleicht selbst fühlte, diese Konsequenz aus seinen eigenen Ausführungen ziehen. Er stellt dieser Irrlehre nur die Autorität des κανὼν ἐκκλησιαστικός

entgegen. Dass Gott den Würdigen die guten Gaben auch ohne Gebet giebt, erkennt Clemens an, erklärt aber trotzdem, das Gebet sei nicht überflüssig, da es zur rechten Würdigkeit des Empfängers gehöre, zu bitten. Auch liege dem wahren Gnostiker der Dank und die Fürbitte für die Unbekehrten ob, wie auch der Herr gedankt und Fürbitte geübt habe. Ebenso habe der wahre Christ, da ein Gebet ein Gespräch mit Gott sei, jede Gelegenheit solches Verkehrs mit Gott zu benutzen. Dass er hier mit seinen Grundgedanken, dass das ganze Leben ein Gebet sein müsse, etwas in Widerspruch kommt, merkt Clemens kaum. Selbst die folgende Auseinandersetzung, wie die freien Wünsche des Gnostikers und der freie gute Wille Gottes sich genau decken und korrespondieren, verdeckt die Schwierigkeit, die Clemens hier selbst fühlt, nur oberflächlich. Wertvoller ist der Gedanke, dass das Gebet den Charakter prüfe und offenbare, wie das Herz zur Pflicht stehe, doch sei es gleichgültig, ob dies laut oder still im Herzen geschehe. Die Sitte, sich beim Gebet nach Osten zu wenden, billigt Clemens, ohne lange dabei zu verweilen. Vielmehr erörtert er nun in längerer Ausführung, wie alles von der rechten Erkenntnis und Wertschätzung der wahren Güter abhänge und wie schlechten Menschen das Gebet für ihre eigene Person verderblich würde, während allein der wahre Gnostiker das Rechte zu beten wisse und daher auch Erhörung erlange. Sein Sinn sei allein auf die Anschauung Gottes gerichtet und so bete er auch nicht um irdische Dinge, die Gott von selbst gebe, sondern um geistige. Je nach seiner Weise bete er um Glauben oder um Vollkommenheit der Liebe oder um Wachstum und Bewahrung der seligen Anschauung Gottes. Auch die Bitte um Behütung vor Abfall und Anstoss wird der Gnostiker nicht vergessen und deswegen ist die rechte Gnosis auch so wichtig, weil sie lehrt, um das zu bitten, was am meisten zur Bewahrung der Tugend hilft. Das Rechtverhalten des Christen und die schenkende Gnade Gottes wirken zusammen zur ewigen Seligkeit, wie auch der Arzt nicht heilen kann ohne den guten Willen und den Gehorsam seines Patienten.

So kommt es denn vor allem auf die Gesinnung und das sittliche Rechtverhalten des Beters an. Der Gnostiker soll aber auch Gebetsgemeinschaft halten mit denen, die am Anfang ihres Glaubenslebens stehen. Sein ganzes Leben soll eine heilige Festfeier (πανήγυρις) sein, Opfer und Gebete, Schriftlesung, Psalmen und Hymnen sollen ihn den Tag begleiten vor und während der Mahlzeit, vor

dem Zubettgehen und des Nachts. Das laute Gebet mit dem Munde soll nicht wortreich sein und geschehen in der rechten Erkenntnis dessen, was notwendig ist vom Herrn zu bitten. So soll also der Gnostiker d. h. der wahre Christ „beten an jedem Ort, doch nicht vor den Leuten und offenbar vor vielen: aber auf dem Spaziergang, im Umgang, in der Ruhe, beim Lesen, bei allen Werken, die nach der Vernunft geschehen, auf jede Weise. Und wenn er auch nur im Kämmerlein seiner Seele es im Sinne hat und mit unaussprechlichen Seufzern den Vater anruft, er ist nahe und noch während man spricht, ist er da.“ Mit diesem Schlusswort ist Clemens zu dem am Anfang vorangestellten Grundgedanken zurückgekehrt, dass das ganze Christenleben ein Gebet sein solle und der Erhörung gewiss sei und dass es deshalb auf Ort, Zeit und Ausdrucksform wenig ankomme.

Im zwölften Kapitel desselben Buchs der Stromateis[1]) kommt Clemens noch einmal auf das Gebet zu sprechen. Er vergleicht die gnostischen Seelen hier mit den klugen Jungfrauen und legt ihnen in direkter Rede folgende Gebetsworte in den Mund: Ποθοῦμέν σε, ὦ Κύριε, ἤδη ποτὲ ἀπολαβεῖν· ἀκολούθως οἷς ἐνετείλω ἐζήσαμεν, μηδὲν τῶν παρηγγελμένων παραβεβηκυῖαι· διὸ καὶ τὰς ὑποσχέσεις ἀπαιτοῦμεν· εὐχόμεθα δὲ τὰ συμφέροντα, οὐχ ὡς καθήκοντος τοῦ αἰτεῖν τὰ κάλλιστα παρὰ σοῦ· καὶ πάντα ἐπὶ συμφόρῳ δεξόμεθα, κἂν πονηρὰ εἶναι δοκῇ τὰ προσιόντα γυμνάσια, ἅτινα ἡμῖν προσφέρει ἡ σὴ οἰκονομία εἰς συνάσκησιν βεβαιότητος. Hieran knüpft Clemens die Bemerkung, der wahre Gnostiker sei noch bereiter, nicht zu erlangen, wofür er gebetet, als etwas zu erlangen, wofür er nicht gebetet. Das ganze Leben sei ihm ein Gebet und Umgang mit Gott, der Reine dürfe auf Erhörung rechnen. Wenn aber auch das Gebet der Sünde zuweilen erhört werde, so sei das eine Ausnahme und geschehe dann der allgemeinen Ökonomie Gottes wegen. — An einer anderen Stelle[2]) heisst es, der Gnostiker sei immer rein zum Gebet, den Engeln gleich, und habe auch, wenn er allein bete, den Chor der Heiligen um sich. Als Inhalt seines Gebets wird aber angegeben der Dank für Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges, die Bitte um Empfang der Erkenntnis, um das rechte Leben, um Erlangung des Besten und Fliehen des Bösen. Auch werde gebetet um Vergebung der begangenen Sünde

1) VII, 12, 72 ed. Dindorf III 314. Migne, Patrologia Graeca IX, col. 500. 501.
2) VII, 12, 78, 79 ed. Dindorf III. 319 ff. col. 508. 509 (17—25).

und Bekehrung zur Erkenntnis, um so gleichermassen durch das gute Gewissen zum Danken zu eilen, um dann in der Gemeinschaft mit Christo sich rein darzustellen und κατὰ ἀνάκρασιν die Kraft Gottes zu erlangen, die durch Christus gegeben wird. Damit ist, wie schon im vorigen Abschnitt bemerkt, jedenfalls die eucharistische Feier angedeutet, der ein Sündenbekenntnis voraus geht. Anders ist der Inhalt des rechten Gebets im 12. Kapitel des VI. Buchs[1]) angegeben. Hier wird zunächst der Unterschied gemacht, dass Gott den eben Bekehrten und noch nicht fest Gläubigen um der Gebete willen die Bitten gewähre, dem wahren Gnostiker aber schon auf die inneren Gedanken des Herzens hin gebe. So bete der Gnostiker immerdar in seinem Herzen um Vergebung der Sünden, um das Vermögen, nicht mehr zu sündigen, sondern Gutes zu thun, weiter um das Verstehen der Weltregierung Gottes, um dann, reines Herzens geworden, durch die Erkenntnis des Sohnes Gottes eingereiht zu werden in das selige Schauen von Angesicht zu Angesicht. Das ist das Höchste, was Clemens von dem Ziel des christlichen Lebens zu sagen weiss. Das Gebet ist ihm eine Vorstufe zu diesem Genuss, Gott zu schauen und die Wahrheit zu erkennen. Als einzelne Frömmigkeitsübung ist es ihm wenig, und nicht ohne Beimischung eines gewissen Hochmuts weiss er sich über die Art der Gebete der gewöhnlichen Christen erhaben. — Auch noch an anderen Stellen spricht Clemens gelegentlich über das Beten. Hier muss die gegebene Auswahl charakteristischer Stellen genügen — sie zeigen uns deutlich die Eigentümlichkeit dieses tiefen und innerlichen, aber auch sehr einseitigen und aristokratischen Philosophen. Die Gefahren und Schwächen derselben liegen zu Tage — das Wichtigste bleibt doch, dass hier das Beten als ein Verkehr des Herzens mit Gott richtig gefasst ist und dass es als eine den ganzen Menschen innerlich in Anspruch nehmende Aufgabe für das ganze Leben verstanden wird.

### b) Origenes' Abhandlung über das Gebet.[2])

Weit bedeutsamer als die Ausführungen des Klemens ist die Abhandlung seines Schülers Origenes über das Gebet. Es ist eine

1) VI, 12, 101. 102 ed. Dindorf III 200 f. Migne IX col. 321. 324 (55—62).

2) Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte: Origenes' Werke, I u. II, herausg. von P. Koetschau. Leipzig 1899. In Band I p. LXXV—XC die Einleitung des Herausgebers mit guter Inhalts-

Gelegenheitsschrift, niedergeschrieben für zwei befreundete Christen, Ambrosius und Tatiane, im vierten Jahrzehnt des dritten Jahrhunderts. Sie bespricht nahezu alle wichtigen Fragen, die das christliche Gebet betreffen, in einer sorgsamen und eindringenden Weise. Geistvoll und mit heiligem Ernst ist der Gegenstand behandelt und unter fortlaufender Heranziehung der heiligen Schrift vertritt Origenes seine Anschauung, die sich von übertriebenem Spiritualismus und von der massiven Vorstellung des Volkes gleich fern halten will. Mehr wie Clemens in seiner Idealzeichnung des wahren Gnostikers trägt Origenes dem wirklichen Leben und der autoritativen kirchlichen Anschauung Rechnung. Er will ja auch den heiligen Gegenstand mit Rücksicht auf die an ihn von Ambrosius gerichteten Fragen so besprechen, dass es für jeden gebildeten Christen verständlich ist. In der Einteilung und Gedankenfolge fehlt es nicht an Wiederholungen und kleinen Unklarheiten. Die Abhandlung ist augenscheinlich rasch entworfen und Origenes verspricht am Schluss, ein anderes Mal Besseres zu bieten. Dazu ist er wohl nie gekommen. Wir dürfen dankbar sein, dass uns diese älteste wissenschaftliche Abhandlung über das Gebet erhalten geblieben ist. Der Grundgedanke des Clemens, dass das ganze christliche Leben ein Gebet sein solle, kehrt auch bei Origenes häufig wieder. Ebenso zeigt sich die Neigung zu einer möglichst geistigen, allen äusseren Fragen gleichgültig gegenüber stehenden Auffassung. Jedoch ist bei Origenes mit dem ausführlichen Eingehen auf viele praktische Fragen auch ein Stück des principiellen Idealismus des Clemens verloren gegangen. Dass bei seiner philosophischen Grundanschauung von der Unabänderlichkeit und Geistigkeit Gottes das Einzelgebet im Grunde überflüssig wird, will auch Origenes nicht zugeben, hat aber diesen Widerspruch durch Schriftstellen sowohl wie durch Elemente des Volksglaubens noch besser zugedeckt. Er wehrt sich in seiner Erörterung über den Nutzen und die Notwendigkeit des Gebets gegen Widersacher, mit denen er in der eigenen Grundanschauung recht verwandt ist. Die verhältnismässig lange Vorrede über Dinge, die den Menschen unmöglich, durch die Gnade Gottes aber möglich sind, wozu auch die rechte Erkenntnis in den Fragen über das Gebet gehöre, ist

---

übersicht, Bd. II p. 297—403 der Text dieser Schrift. Eine deutsche Übersetzung in der Kemptener Bibliothek der Kirchenväter v. Jos. Kohlhofer. 1874.

m. E. psychologisch dadurch motiviert, dass Origenes durch die Frage des Ambrosius nach der Berechtigung und dem Nutzen des Gebets thatsächlich etwas in die Enge getrieben war, weil es galt, heilige Schrift und kirchliche Praxis hier in Einklang zu setzen mit seiner wissenschaftlichen Grundanschauung. Auch in der Besprechung des Vaterunsers blickt überall durch, wie Origenes für die einfachen kindlichen Gebetsworte nach einer Erklärung sucht, die mit der Geistigkeit, Unabhängigkeit und Erhabenheit Gottes nicht im Widerspruch steht. Alle anderen exegetischen und praktischen, auch auf das Geziemende Rücksicht nehmenden Erörterungen sind mehr gelegentliches Beiwerk, das im Drang nach wissenschaftlicher Vollständigkeit von dem gelehrten Verfasser mit aufgenommen ist. Unter der Hand erst wird dem Origenes aus einer Beantwortung der vorangestellten principiellen Fragen eine Schrift über das Gebet überhaupt und das Vaterunser im besonderen. Jenes Interesse, das Göttliche und Ewige auch auf diesem Gebiet vor dem Herabziehen ins Irdische, Zeitliche und Vergängliche zu bewahren, bleibt der innerlich leitende Gedanke.

Nach den einleitenden Worten[1]) über die Schwierigkeit des Gegenstandes und die Unzulänglichkeit menschlichen Erkennens in allen Fragen, die das Gebet betreffen, erörtert Origenes zunächst kurz die Begriffe εὐχή und προσευχή nach dem Sprachgebrauch[2]) der heiligen Schrift und stellt fest, dass ersteres vorwiegend für das mit einem Versprechen verbundene Gebet, das Gelübde, letzteres für das Bittgebet gebraucht werde; jedoch sei auch zuweilen εὐχή für das Gebet überhaupt, προσευχή für ein Gelübde gebraucht. Es sei nur der gewöhnliche Sprachgebrauch, unter εὐχή jede Art des Gebets zu verstehen. Diese Ausführung ist für das Spätere ohne Belang und nur Sache der wissenschaftlichen Gewissenhaftigkeit des Gelehrten. Erst im 5. Kapitel kommt er auf die ihm von Ambrosius vorgelegte Frage nach dem Nutzen und der Notwendigkeit des Gebets. Er teilt die Gegner des Gebets in drei Klassen:[3]) die vollständigen Atheisten, mit denen er garnicht streiten will, die, welche an einen Gott glauben, aber seine Vorsehung leugnen, die er ebenfalls bei Seite lässt, und die, welche unter christlichem Namen und

1) Cap. I u. II, ed. Koetschau Orig. II, 297—303.
2) Τὸ ὄνομα τῆς εὐχῆς. Cap. III—IV, p. 304—307.
3) Cap. V, 1 p. 308.

mit dem Anspruch, die Lehre des Gottessohnes zu vertreten sowie unter Berufung auf die heilige Schrift das Gebet für unnütz erklären, indem sie überhaupt alles Sinnliche verbannen und deshalb auch keine Taufe und Eucharistie haben. Wer diese Gegner sind, sagt Origenes nicht, aber er entwickelt nun klar und beredt die von dieser Seite vorgebrachten Gegengründe.[1]) Das Vorherwissen und die Vorherbestimmung Gottes, sagen sie, mache das Bittgebet überflüssig. Origenes beruft sich dagegen auf die freie Selbstbestimmung, die Gott den einzelnen gegeben und von vornherein in das Weltganze und seine unabänderlichen Ratschlüsse mit eingeordnet habe. Gott wisse eben, was und wie ein jeder aus freier Selbstbestimmung beten werde, und habe vorherbestimmt, wie er dann auf das Gebet des Unwürdigen oder Würdigen reagieren werde. Hätten doch selbst die Himmelskörper einen gewissen Grad von Selbstbestimmung in dem Wandeln geordneter Bahnen.[2]) Eben dieser von Gott gegebenen freien Selbstbestimmung wegen komme es allerdings auf die Würdigkeit des Beters und des Gebets an und es sei nicht möglich ohne die rechte Gesinnung und Vorbereitung so zu beten, dass man etwas von Gott erlange.[3]) Damit kommt Origenes auf praktische Dinge, die er später noch ausführlich erörtert. Charakteristisch aber für ihn ist, dass er hier besonders den Nutzen hervorhebt, der schon in der Erinnerung an das Ewige und die Vergegenwärtigung Gottes für den Beter liege.[4]) Das erinnert an den Satz des Klemens, dass für den wahren Gnostiker schon das Gedankengebet genüge. Origenes nennt es aber mit Recht eine oft gemachte christliche Erfahrung, dass die durch das Gebet häufig wiederholte Versetzung in eine gottesfürchtige Stimmung einen heiligenden und bewahrenden Einfluss auf das ganze Leben ausübe. Beispiele aus der heiligen Schrift[5]) zeigen,

---

1) Cap. V, 2—6 p. 308—311. Die Worte im Brief des Ambrosius, die Origenes wörtlich anführt, lauten: πρῶτον, εἰ προγνώστης ἐστὶν ὁ θεὸς τῶν μελλόντων καὶ δεῖ αὐτὰ γίνεσθαι, ματαία ἡ προσευχή · δεύτερον, εἰ πάντα κατὰ βούλησιν θεοῦ γίνεται καὶ ἀραρότα αὐτοῦ ἐστι τὰ βουλήματα καὶ οὐδὲν τραπῆναι ὧν βούλεται δύναται, ματαία ἡ προσευχή.

2) Orig. c. Cels. V, 1 (Koetschau II, 12) wird den Himmelskörpern auch ein „Beten und Lobpreisen“ zugeschrieben.

3) Cap. VI, VII, VIII, 1 p. 311—316.

4) Cap. VIII, 2 p. 317.

5) C. IX, p. 317—319; charakteristisch sind die Worte p. 319, 6—8: καὶ ἡ ψυχὴ δὲ ἐπαιρομένη καὶ τῷ πνεύματι ἑπομένη, τοῦ τε σώματος χωριζομένη

wie im Gebet die Seele sich zu Gott erhebt und Gottes Herrlichkeit schaut. So legt die Seele schon das Sein ab und wird eine ψυχὴ πνευματική; durch die Gesinnung der Vergebung aber, die mit jedem würdigen Gebet verbunden sein muss, tritt der Christ in den Besitz der höchsten Tugenden. Nach alledem ist deutlich: das Gebet wirkt eigentlich nicht bestimmend auf den unabänderlichen und geistigen Gott, sondern der Mensch erhebt sich darin zu ihm und geniesst das Höchste, was Gott für ihn vorgesehen hat. In derselben Richtung liegt der Gedanke, der nun folgt, dass das Gebet die rechte Zufriedenheit bringt mit dem, was die Vorsehung Gottes beschlossen hat. Der Nutzen des Gebets liegt also darin, dass es uns würdig und fähig macht, uns zu vereinigen (ἀνακραθῆναι) mit dem Geiste des Herrn, der die ganze bewohnte Erde erfüllt uud Himmel und Erde erfüllt hat.[1] So aufgefasst, ist es nicht eine Störung oder Unterbrechung der ewigen Ruhe des Höchsten, sondern gerade ein Mittel der Einlebung in das ewige, geistige Sein Gottes.

Diesen Gedanken verlässt nun Origenes, um an die äussere Autorität des Herrn selbst zu appellieren, der das Gebet befohlen habe.[2] Nur die könnten Anteil haben an dem Nutzen seiner hohenpriesterlichen Fürbitte, welche seiner Anweisung folgen, unermüdlich zu beten; es blickt aber auch hier durch, dass der eigentliche Nutzen des Gebets nicht in einer Einwirkung auf Gott, sondern in der Anteilnahme des Menschen am Göttlichen, in der Verbindung mit der Himmelswelt, die allezeit das Angesicht Gottes schaut, in dem geistigen Leben mit Christo liegt. Alle praktischen und biblischen Erörterungen in ihrem Eingehen auf Einzelheiten heben diese Gesamtauffassung nicht auf, die sich wie bei Clemens in dem Satze konzentriert, dass das ganze christliche Leben ein Gebet sein müsse.[3]

Aus dem Detail der gedankenreichen Ausführungen ist schon

---

καὶ οὐ μόνον ἑπομένη τῷ πνεύματι, ἀλλὰ καὶ ἐν αὐτῷ γινομένη, ὅπερ δηλοῦται ἐκ τοῦ · ‘πρὸς σὲ ἦρα τὴν ψυχήν μου’, πῶς οὐχὶ ἤδη ἀποτιθεμένη τὸ εἶναι ψυχὴ πνευματικὴ γίνεται;

1) X, 2: Ὁ τοίνυν οὕτως εὐχόμενος τοσαῦτα προσωφεληθεὶς ἐπιτηδειότερος γίνεται ἀνακραθῆναι τῷ πεπληρωκότι τὴν πᾶσαν οἰκουμένην τοῦ κυρίου πνεύματι καὶ τῷ πᾶσαν τὴν γῆν καὶ τὸν οὐρανὸν πεπληρωκότι.

2) X, 2 S. 320.

3) S. 325 Z. 2. Vgl. c. Cels. VII, 51 (II, 202, 13).

hier hervorzuheben, dass Jesus vor allem als Hoherpriester[1]) und als Vorbild rechten Betens gewürdigt wird, nicht aber selbst als der, an den die Gebete gerichtet werden; neben ihm wirken mit ihrer Fürbitte die Engel und die Seelen der entschlafenen Heiligen oder auch die Schutzengel, welche die Gebete vor Gott bringen.[2]) Sie helfen aber nur mitwirkend wie ein Arzt oder Wohlthäter, der, durch ein von ihm belauschtes Gebet von einer Not unterrichtet, durch seine Hilfe Werkzeug Gottes wird, der solches Zusammentreffen herbeigeführt hatte, um jenes Gebet zu erhören. Der Volksglaube ist also zwar aufgenommen, aber dem strengen Gottesbegriff mit Energie untergeordnet.

Desgleichen erscheint im 12. Kapitel die populäre Anschauung von der Kraft des Gebets gegen böse Geister[3]) in geistiger Umdeutung und die einzelnen Tagesgebete werden zu einem Teil des „Betens ohne Unterlass", welches das ganze Christenleben umfasst.[4]) Es folgt eine Stellenauswahl aus der heiligen Schrift, beginnend mit Jesus, zum Beweis, dass die Heiligen Nutzen von ihrem Gebet gehabt haben.[5]) Die Schriftstellen sind zunächst wörtlich auszulegen und für alle Christen bestimmt. Aber Origenes unterlässt nicht zu bemerken, dass für die, welche höhere Erkenntnis haben, alle diese Gebetserhörungen nur geistige Bedeutung haben; denn im Grunde empfindet es Origenes doch als unwürdig, dass an den heiligen Gott solche ganz irdischen Bitten gerichtet werden. Die, welche das geistige Leben in Christo ersehnen, will er abmahnen, um kleine und irdische Dinge zu bitten, indem er ihnen beispielsweise einige Bitten der Heiligen geistig auslegt.[6]) Damit verlässt Origenes sein ursprüngliches Thema vom Nutzen

---

1) Die hohepriesterliche Vermittlung Christi schätzt Orig. für das Gebetsleben über alles; vgl. c. Cels. V (II, 4, 23); VIII, 13 (II, 230, 21 ff.); VIII, 26 (II, 242, 24 ff.); VIII, 34 (II, 249, 14); VII, 46 (II, 197, 20 ff.), III, 34 (I, 231, 6). Die Fürbitte der Engel erwähnt Origenes ebenfalls häufig, will aber kein Gebet an sie gerichtet wissen; vgl. Exhort. VII (I, 9, 3); XXX (I, 27, 3); c. Cels. V, 5 (II, 5, 1); VIII, 34 (II, 249, 14); VIII, 36 (II, 252, 1); VIII, 64 (II, 280, 12).

2) C. XI, p. 321—324.

3) Vgl. Orig. c. Cels. I, 16 u. 25 über die Macht des Namens Jesu bei der Beschwörung böser Geister.

4) C. XII, 2 p. 325.

5) C. XIII, 1—3 p. 325—328.

6) C. XIII, 4—5 p. 328—330.

und der Notwendigkeit des Gebets und zeigt, was, wie und zu wem wir beten sollen. Jedoch hat auch die Beantwortung dieser Fragen den Zweck, das Gebet als etwas Geistiges, der reinen Gotteserkenntnis nicht Widersprechendes darzustellen. Auf die Frage, was man bitten solle, antwortet Origenes[1]) zunächst nur kurz mit dem Hinweis auf das Herrenwort: Bittet um das Grosse und das Kleine wird euch hinzugelegt werden; bittet um das Himmlische und das Irdische wird euch hinzugethan werden, um später ausführlich darüber zu reden. In Anknüpfung an 1. Tim. 2, 1 giebt er zuerst biblische Beispiele für die vier Arten des Gebets: δέησις (Bitte), προσευχή (Anbetung, gewöhnlich mit einer Doxologie abschliessend), ἔντευξις (dringendes Anflehen), εὐχαριστία (Dank).[2]) Diese Definitionen sollen wohl nur vorbereiten auf den wichtigen Satz, dass die Anbetung im eigentlichen Sinn (προσευχή) allein Gott dem Vater zukomme, aber keinem der geschaffenen Wesen, nicht einmal Christo.[3]) Der Herr selbst habe uns nur gelehrt, den Vater anzubeten. Die Anbetung an beide müsste in einer Anrede im Plural zum Ausdruck kommen, wie sie doch kein Christ brauche. Also sei die Anbetung des Vaters allein unter Anrufung der hohenpriesterlichen Vermittlung Jesu Christi das Rechte. Freilich sei christlich nur ein Gebet, das in Jesu Namen geschehe. Die Anbetung aber gelte allein dem Vater. Davon sei das προσκυνεῖν wohl zu unterscheiden, eine Huldigung, die ja auch dem himmlischen Jerusalem zuerkannt werde. Der, welcher die Bezeichnung „gut“ abgelehnt habe, als allein auf Gott passend, würde erst recht die Anbetung abgelehnt haben. Und wenn er die Christen seine Brüder nenne, so könne er doch nur wollen, dass sie den Vater anbeteten, nicht ihn, den Bruder. Vor allem aber solle man darin unter Christen keine Spaltung eintreten lassen. Die, welche den Sohn allein anbeteten oder den Vater ohne den Sohn, begingen eben eine Sünde laienhaften Unverstandes (ἁμαρτίαν ἰδιωτικήν).[4]) Vielmehr sei der

1) C. XIV, 1 p. 330; vgl. auch c. Cels. VII, 44 (II, 196, 5 ff.).

2) C. XIV, 2—6 p. 330—333.

3) C. XV, p. 335—336.

4) In den Büchern gegen Celsus nimmt Orig. eine etwas gemässigtere Haltung ein. V, 11 giebt er das Gebet an den λόγος als berechtigt zu, V, 4 dagegen unterscheidet er, wie hier, zwischen δέησις, ἔντευξις und εὐχαριστία einerseits und προσευχή andrerseits. Letztere gesteht er Christo nur dann zu, wenn man auf die Unterscheidung des eigentlichen und uneigentlichen Gebrauchs dieses Wortes zu achten vermag. Eigentliche Anbetung

Eine anzubeten als Gott, anzuflehen als Vater, zu bitten als Herr (scil. seiner Kinder, nicht etwa der Knechte) und mit Dank zu feiern als Gott, Vater und Herr.[1])

Nach diesem Exkurse, der die völlige Überordnung des einen Gottes im Interesse der reinen und einheitlichen Erkenntnis sichern sollte, ohne doch das populäre christliche Empfinden direkt zu verletzen, kommt Origenes zurück auf die „irdischen" und „himmlischen" Bitten.[2]) Indem er die irdischen Dinge nur für den Schatten der himmlischen erklärt, mahnt er, nur um die letzteren zu beten, da dann die ersteren von selbst nachfolgten. Irdische Bitten, die in der heiligen Schrift vorkämen, hätten immer zugleich eine höhere geistige Bedeutung. Für das Irdische sorge Gott auch ohne unser Gebet, wenn wir nur das Himmlische zu erlangen suchten. Damit sind alle Gebete ausgeschlossen, die als eine Einwirkung auf die natürliche Weltregierung Gottes erscheinen könnten, und es bleiben nur die übrig, welche die Seele zu Gott erheben und den Christen an dem Göttlichen und Ewigen Anteil nehmen lassen. Damit sind alle prinzipiellen Schwierigkeiten beseitigt. Der rein geistige Charakter der wahren Gottesverehrung und die allem Irdischen, Veränderlichen und Vergänglichen entrückte Anschauung Gottes ist gewahrt und sowohl mit der Autorität der heiligen Schrift als mit dem christlichen Gemeindeglauben in Einklang gesetzt. Der philosophischen Konsequenz der eigenen Grundanschauung, die zur geistigen Verflüchtigung alles Positiven und Kultischen hätte führen können, ist die Spitze abgebrochen, indem mit grosser Energie sowohl der Schriftbeweis als auch die kirchliche Anschauung den idealistischen Gedankenreihen angepasst wird.

Das Streben nach dem Himmlischen und Ewigen über alles Irdische hinaus und das Festhalten an einem strengen geistigen Monotheismus waren in der That Berührungspunkte, die Christentum und idealistische Philosophie miteinander verbanden. Origenes empfand aber selbst die Notwendigkeit, sich immer wieder mit einem

ist dem Vater allein vorbehalten. Dagegen nimmt er c. Cels. 8, 12 (II, 229) das θρησκεύειν auch des Sohnes gegen den Vorwurf des Polytheismus in Schutz. Alle Ehre des Sohnes geht auf die des Vaters zurück; vgl. c. Cels. 8, 9 (II, 227, 21) u. 8, 14 (II, 231, 11 ff). Ein an Jesus gerichtetes Gebet findet sich Origenes, Hom. VIII in Libr. Iudicum ed. Lommatzsch XI, p. 275.

1) XVI, 1 S. 336 Z. 10 ff.: προσευχώμεθα τοίνυν ὡς θεῷ, ἐντυγχάνωμεν δὲ ὡς πατρί, δεώμεθα δὲ ὡς κυρίου, εὐχαριστῶμεν δὲ ὡς θεῷ καὶ πατρὶ καὶ κυρίῳ κ. τ. λ.

2) C. XVI, 2; XVII, S. 336—340.

positiven, praktischen und konkreten Element im überlieferten Christentum auseinanderzusetzen, welches die Transcendenz und die ewige Ruhe seiner Himmelswelt störte. Der Gedanke an die Relativität und die Stufen alles menschlichen, auch des christlichen Erkennens mussten ihm hier helfen, eine Himmelsleiter zu bauen, auf der seine Gedanken auf und nieder steigen konnten, um auch dem Geschichtlichen, der kirchlichen Sitte und im tiefsten Grunde den Bedürfnissen menschlicher Schwäche gerecht zu werden. Gerade seine nun folgende Auslegung des Vaterunsers[1]) zeigt aber den Unterschied seiner Grundanschauung von der des Heilands, der dies Gebet gelehrt hat.

Während Jesus mit diesen Worten ganz und gar sich in die wirkliche Welt hineingestellt hatte und zu den einfachsten Bedürfnissen der menschlichen Seele herabgestiegen war, um sie zum himmlischen Vater wirklich heraufzuführen, steigt Origenes von einer gewissen Höhe nie herab in der Furcht, das Himmlische durch zu nahe Berührung mit dem Irdischen zu kompromittieren. Vornehm lässt er die auf den unteren Sprossen der Leiter unter sich, die sich zu dem rein geistigen Verständnis der Bitten nicht aufschwingen können. Dadurch nimmt er dem Herrengebet seine Grösse, die gerade in der kindlichen Einfalt und dem einfach Menschlichen liegt. Aber es gelingt ihm, das Gebet, das der Herr selbst gelehrt und dessen höchste Autorität ihm daher feststand, sich selbst und allen denen mundgerecht zu machen, denen jede Hineinziehung des Göttlichen in das Irdische und jede Berührung des Unveränderlichen mit dem Veränderlichen ein Anstoss war. So dient auch dieser zweite Teil ganz demselben Zweck wie der erste, dem philosophisch gebildeten Christen die Anstösse wegzuräumen, die er an dem christlichen Gebet der Gemeinde nehmen konnte.

Es ist wieder mehr wissenschaftliche Gewohnheit, als sachliche Notwendigkeit, die Origenes auch hier wie im ersten Teil mit einer rein äusseren Frage anfangen lässt, der nach dem Verhältnis des Matthäus- zum Lukastext. Er entscheidet sich im Grunde nicht, neigt aber dazu, zwei verschiedene Gebete ähnlichen Wortlauts anzunehmen.[2]) Dann spricht er über die dem Vaterunser vorausgehenden Ermahnungen des Herrn.[3]) Er deutet auch hier alles

1) Cap. XVIII—XXX.
2) XVIII, 2 u. 3, S. 340—341.
3) XIX—XXI, S. 341—346.

geistig. Die an den Strassenecken beten, sind die, welche das Vergnügen mehr lieben als Gott, sich nicht recht vorbereiten oder das Gebet bei Schmausereien und Trinkgelagen profanieren. Das Beten in der Kammer ist ein Beten, bei dem man jede Thür der äusseren Sinne schliesst, um nicht von sinnlichen Wahrnehmungen gefesselt oder im Gebet beeinflusst zu werden. Allein mit Gott dem Vater und dem Sohne, der immer zugleich im Herzen wohnt, soll man es zu thun haben. Das Plappern und viele Worte machen aber ist jedes Reden von Eitlem und Nichtigem im Gebet, und darin eben besteht die Hauptgefahr der πολυλογία, dass sie sich in das Leibliche und Äusserliche verliert und die geistige Einfachheit des wahren Gebets sich zersplittert. Für das, was wir im Einzelnen und Irdischen bedürfen, sollen wir vielmehr Gott sorgen lassen, der unsere Bedürfnisse besser kennt.

Besonders schön und tief ist die Auslegung der Anrede „Vater unser, der du bist im Himmel“.[1] Zunächst konstatiert Origenes, dass im A. T. die Vaterbezeichnung im christlichen Sinn, entsprechend einer unwandelbaren und beständigen Kindschaft, noch fehlt. Dann zeigt er, wie nur solche dies Gebet recht zu beten vermögen, welche den Geist der Kindschaft empfangen haben und durch ihr ganzes Leben sich als Kinder, also auch als Ebenbilder des heiligen Gottes bewähren. Unser ganzes Leben soll sprechen: Vater unser, der du bist im Himmel, indem unser Wandel keineswegs auf Erden, sondern ganz im Himmel ist. Daher sind es nicht diese Gebetsworte, die zu einer bestimmten Zeit gesprochen werden, sondern unser Wandel, der dieses Gebet wahr machen soll. Damit ist der vereinzelte Gebrauch der Formel wieder ganz untergeordnet der umfassenden geistigen Bedeutung derselben. Ganz dementsprechend wird unter Umdeutung vieler biblischer Stellen jede „räumliche“ und „körperliche“ Vorstellung des **Himmels** abgelehnt.

Den Namen Gottes heiligen [2]) heisst, ihn in seiner eigentümlichen Wesensbeschaffenheit erkennen, wie Er schafft und Vorsorge trägt, richtet, auserwählt und verlässt, aufnimmt und verstösst und jeden nach Verdienst belohnt und bestraft. Wer ihn als solchen in seinem Herzen erkennt und dort wohnen lässt, heiligt seinen Namen.

---

1) C. XXII—XXIII, S. 346—353.
1) C. XXIV, S. 353—356.

Unter dem Kommen des Reiches [1]) ist das zur Herrschaft Kommen des Reiches Gottes d. h. der Vernunft und der weisen Gedanken, oder des Reiches Christi d. h. der Worte des Heils und der Werke der Gerechtigkeit in unserem Innern zu verstehen. Dies Kommen ist ein allmähliches inneres Wachstum, das erst am Ende der Tage vollendet sein wird und deshalb fort und fort erbeten werden muss; doch muss es schon jetzt seinen Anfang nehmen, indem wir schon jetzt die Güter der Ewigkeit besitzen. Wie in der Anrede Origenes jede räumliche, so will er hier jede zeitliche Vorstellung abwehren.

Auch die Erklärungen, welche bei der dritten Bitte [2]) Origenes zur Auswahl darbietet, laufen alle darauf hinaus, dass unser inneres Leben himmlisch bestimmt sein soll und wir den Willen Gottes erfüllen, wie die Himmlischen (ausgenommen die Mächte der Bosheit) ihn erfüllen und wie Christus ihn erfüllt hat. Jede örtliche Erklärung des „im Himmel“ und „auf Erden“ ist dem christlichen Philosophen unsympathisch und er schliesst daher seine Erklärungsversuche mit dem Satz: „Wenn der Wille Gottes auf Erden so geschieht, wie er im Himmel geschehen ist, so werden wir Alle Himmel sein.“ So hebt er auch hier alles in die geistige Sphäre.

Hat er nun hierzu bei den drei ersten Bitten ein gewisses Recht, so weicht er in der vierten Bitte [3]) um so stärker von der eigentlichen Meinung des Herrn ab, wenn er jede Beziehung derselben auf das irdische Brot als unwürdig ansieht. Unter dem Brot versteht er nach Joh. 6 den λόγος, an dem wir Anteil haben durch das Wort und die Eucharistie, um selbst göttlich zu werden. Ἐπιούσιος ist von οὐσία abzuleiten und darunter die unserm innersten Wesen entsprechende, unserer Seele allein zuträgliche himmlische Nahrung zu verstehen. Je nach der Stufe der Erkenntnis, die wir in diesem Leben erreicht haben, möge Gott uns die unserm Wesen entsprechende geistige Nahrung zuweisen, so dass der λόγος uns von seiner Unvergänglichkeit mitteilt. Σήμερον bedeutet den ganzen gegenwärtigen Zeitraum, dem noch andere Zeitperioden folgen mögen, in denen selbst die „noch der Gnade teilhaftig werden, die den heiligen Geist gelästert“. So beten wir schliesslich um mehr als das, was über alles Bitten und Verstehen ist, was kein Auge ge-

1) C. XXV, S. 356—359.
2) C. XXVI, S. 359—363.
3) C. XXVII, S. 363—375.

sehen, kein Ohr gehört und in keines Menschen Herz gekommen ist. Darauf will das καϑ' ἡμέραν hindeuten. So geistvoll und grossartig diese Gedankenreihe ist, so weicht sie doch erheblich von der für jedes einfache Menschenkind verständlichen Bitte unseres Heilands ab.

Bei der fünften Bitte [1]) giebt Origenes klar und übersichtlich die naheliegenden praktischen Ermahnungen, die bei jeder Erklärung dieser Bitte vorkommen. Eigentümlich ist ihm nur, dass er jedem wahren Geistesmenschen (πνευματικός) das Recht zuspricht, Sünden an Gottes Statt zu vergeben, die Todsünde aber von der Vergebbarkeit ausschliesst.

Die Erörterung über die sechste und siebente Bitte fasst Origenes zusammen. [2]) Nachdem er zuerst die Thatsächlichkeit mannigfacher Versuchung aus der heiligen Schrift und aus der Erfahrung nachgewiesen, stellt er die für ihn entscheidende Frage, wie denn der gute Gott in Versuchnng führen könne. Jede Trennung des guten und bösen Gottes lehnt er ab. Er findet die Lösung in Röm. 1, 18 ff., nämlich in dem Gedanken, dass Gott die, welche sich dem Bösen hingeben, zur Strafe und vielleicht zur völligen Öffnung ihrer Augen erst recht den Begierden ihres Herzens preisgiebt. Wir bitten also in diesem Gebet, dass Gott uns keine Sünde thun lasse, die es notwendig macht, uns den Begierden unseres Herzens preiszugeben. Der Anfang des Bösen liegt immer in der freien Selbstbestimmung, worauf Gott dann nach seinem ewigen unveränderlichen Willen mit dem Preisgeben an die Sünde reagiert. So befreit Origenes Gott davon, an dem Bösen Schuld zu sein, und rettet doch seine in der Bitte vorausgesetzte Einwirkung; auch sucht er den Anstoss, der daran genommen werden könnte, dadurch zu entkräften, dass er den überführenden, offenbarenden und erprobenden Nutzen der Versuchung hervorhebt.

Die letzte Bitte bezieht Origenes natürlich auch nicht auf das irdische Übel, sondern auf die Bewahrung vor Sünde im Unglück und die innerliche Überwindung des Bösen. Dass auch hierin eine Abschwächung des Vollsinns der siebenten Bitte liegt, ist offenbar. Wenn man aber daran denkt, wie abergläubisch und äusserlich diese Bitte der Erlösung von den dämonischen und satanischen Mächten zur Zeit des Origenes gewöhnlich verstanden

1) C. XXVIII, S. 375—381.
2) C. XXIX u. XXX, S. 381—395.

wurde, so liegt in seiner Auslegung eine Vertiefung. Nur ist allen diesen Bitten die innerste Kraft dadurch genommen, dass ihre Erfüllung von der selbstthätigen freien Erhebung des Menschen zu Gott abhängig gemacht ist, der durch die Erkenntnis zu Gott sich erheben soll, während dieser im tiefsten Grunde immer in seiner Transcendenz und ewigen Ruhe bleibt, so dass wir doch schliesslich auf die Selbsterfüllung dieser Bitten durch unser Leben angewiesen sind. Auch wäre Origenes ohne den festen Anschluss an die heilige Schrift und an die Worte des Herrn, die ihn immer wieder aus der Höhe zu den menschlichen Bedürfnissen herabrufen, selbst zu den spiritualistischen Irrlehren gekommen, denen er in dieser Schrift entgegentreten will.

Am Schluss macht Origenes noch einige Bemerkungen[1]) über die äussere Stimmung und Haltung beim Gebet, über den rechten Gebetsort und die Hinwendung nach Osten, endlich über die notwendigsten Bestandteile des christlichen Gebets. Man merkt es ihm an, dass ihm diese Fragen, die anderen vielleicht die wichtigsten schienen, ziemlich unbedeutend erscheinen. Wenn nur die Seele recht dem Himmel zugewandt und in der rechten Beschaffenheit ist und die Gemeinschaft der Engel und der Heiligen dem Beter gesichert, dann ist dem Christen in äusseren Sitten, in der Wahl des Ortes und der Himmelsrichtung viel Freiheit gegeben; die innere geistige Beschaffenheit ist massgebend; für das, was die Sitte vorschrieb, weiss Origenes geistvolle Deutungen zu finden. Was Origenes über die vier Bestandteile des christlichen Gebets sagt, haben wir in einem früheren Abschnitt erörtert.[2])

Die Absicht des grossen Gelehrten, auch den Gebildeten das christliche Gebet nahezubringen und es ihnen zu einem heiligen und geschätzten Mittel zu machen, gottähnlicher zu werden und Gott näher zu kommen, ist für die Geistesrichtung jener Zeit erreicht und so dürfen wir sagen, dass trotz aller Mängel und Einseitigkeiten Origenes die theologische Aufgabe, die hier für ihn lag, trefflich gelöst hat. Wir sind auch heute in den wesentlichen Punkten noch nicht weiter, als Origenes damals gewesen ist, wenn wir auch eine andere Sprache reden.

---

1) C. XXXI—XXXIII, S. 395—403.
2) Vgl. S. 141.

### c) Die Traktate des Tertullian und des Cyprian über das Gebet.

Ganz anders als die besprochenen Ausführungen der Alexandriner sind die kleinen Schriften der beiden afrikanischen Kirchenväter Tertullian und Cyprian. Sie sind nicht nur sehr viel geringeren Umfangs wie die des Origenes, sondern atmen auch einen andern Geist. Sie sind praktisch durch und durch, philosophisch kaum interessiert und für jeden Christen verständlich. Neben einer Auslegung des Herrengebets bieten sie eine Reihe praktischer Regeln für das christliche Gebetsleben. Dieselben beziehen sich bei Tertullian vorwiegend auf die äussere Haltung beim Gebet, bei Cyprian auf die rechte Gesinnung und Herzensbeschaffenheit. Beide ignorieren fast gänzlich die bei Origenes so ausführlich erörterten philosophischen Probleme; um so mehr achten sie auf die äussere und innere Disciplin des christlichen Lebens. Es macht sich hier der wesentliche Unterschied morgenländischen und abendländischen Christentums geltend. Aber auch abgesehen hiervon bieten die beiden Schriften noch eine wertvolle Ergänzung. Sie stehen nicht nur der allgemein kirchlichen Anschauung, sondern vor allem dem durchschnittlichen Volkschristentum viel näher als die für sehr esoterische Kreise bestimmte Schrift des vornehmen Alexandriners. Das, was auch sie über das durchschnittliche Verständnis erhebt, ist nicht so sehr die Tiefe ihres Eindringens in die wissenschaftlichen Probleme, als die Sicherheit, mit der sie der genuinen christlichen Lebensgesinnung Ausdruck geben, und die geistvolle Art, in der sie das kirchlich Gegebene zu begründen wissen. Ein strenger, heiliger Ernst beherrscht alle Gedanken und man fühlt, dass diese Lehrer aus einer Gemeinde herausschreiben, die durch die Worte und Ermahnungen des Herrn geschult ist. Gerade die sittlichen Ermahnungen des Herrn in der Bergpredigt wirken hier besonders stark nach, und trotz aller äussern Nebenvorschriften ist das Gebet als ein heiliger Verkehr des Menschen mit Gott in christlichem Geiste verstanden.

α) Tertullian[1]) beginnt damit, zu zeigen, wie das Christentum, das alles neu mache, auch in Bezug auf das Gebet ganz neue Lebensvorschriften gebe: die Verborgenheit, die den rechten, auf

1) Qu. Septimii Fl. Tertulliani quae supersunt omnia ed. Fr. Oehler. Tom. I. Lipsiae 1853, p. 553—584 „De oratione“.

das Unsichtbare gerichteten Glauben bekunde, das Vertrauen und die Bescheidenheit, welche es vermeide, viele Worte zu machen und die Kürze, die doch den reichsten Inhalt in sich beschlösse, wie dies im Gebet des Herrn am offenbarsten sei. Damit ist kurz auf die Ermahnungen Mt. 6, 5—8, die dem Herrengebet voran gehen, hingewiesen (c. I). Vom I. bis VII. Kapitel ist dann eine kurze Auslegung des Gebets des Herrn gegeben. Es wird zunächst gezeigt, wie erst in dem Vaternamen Gottes die rechte Gotteserkenntnis liegt, die Israel noch nicht hatte. Es komme die fromme Zuversicht (pietas) und die Macht (potestas) darin zum Ausdruck. Zugleich liege darin ein Hinweis auf den Sohn und auf die Mutter der Gläubigen, die Kirche (c. II). Der Name Gottes schliesse in sich seine Ehre, wie sie der Sohn uns geoffenbart und wie wir sie in dem kirchlichen Lobgesang „Heilig, heilig, heilig“ bei der Eucharistiefeier priesen; wir bitten aber, dass dieser Name auch bei uns und bei anderen heilig gehalten werde, indem wir seinem Wort gehorchen und für alle, auch für unsere Feinde beten (c. III).

Als zweite Bitte nennt Tertullian: Fiat voluntas tua in caelis et in terra. Er erwähnt auch die bildliche Deutung von Himmel und Erde auf Fleisch und Geist, sagt aber, sie besage nichts anderes als die einfache wörtliche. Der Wille Gottes sei es, dass die selig werden, die er zu Kindern angenommen. Sowie nun Christus (vgl. in caelis) diesen Willen erfüllte durch Wort, Werke und Leiden, so sollen auch wir den Willen durch Ausbreiten seines Wortes, durch gute Werke und Leiden bis zum Tode erfüllen und dazu erbitten wir hier Gottes Beistand. Christus selbst war der Wille des Vaters, aber zum Zeichen des Gehorsams übergab er sich selbst in seinem Gebet zu Gethsemane dem göttlichen Willen (c. IV).

In der dritten Bitte „dein Reich komme“ bitten die Christen um das Ende dieser Welt und die Erfüllung aller ihrer Hoffnung durch wirkliche Aufrichtung des Gottesreichs. Sie möchten herrschen und nicht mehr länger dienen (c. V).

In der Erklärung der vierten Bitte macht Tertullian zunächst darauf aufmerksam, wie schön der Herr nach den himmlischen Dingen nun auch die irdischen Bedürfnisse berücksichtige. Er stellt dann freilich die geistliche Deutung voran, nach der wir hier an Christus als das Brot des Lebens, wie er sich selbst auch in der Eucharistie giebt, zu denken haben. Dann lässt er aber die wörtliche Erklärung zur Geltung kommen, dass wir ver-

trauensvoll um das tägliche Brot bitten sollen, anstatt für morgen zu sorgen (c. VI).

In der fünften Bitte findet Tertullian zugleich das Bekennen der Sünde (Exhomologesis) wie auch die Bitte um Verzeihung. Die zweite Hälfte der Bitte reiht er nur indirekt unter Erinnerung an das Gleichnis vom Schalksknecht an und setzt die präsentische Form (remittere profitemur) voraus (c. VII).

Die sechste Bitte bietet er in der Form: ne nos inducas in temptationem, was er auslegt mit ne nos patiaris induci. Es ist das Beten um Bewahrung vor zukünftiger Schuld. Eine nähere Erörterung der hier liegenden Schwierigkeit bietet Tertullian nicht. Die letzte Bitte fasst er nur als eine Erklärung der vorhergehenden (c. VIII) und fasst dann den ganzen reichen Inhalt noch einmal zusammen [1]) (c. IX).

Nun folgt eine ganze Reihe praktischer Vorschriften. Mit der Versöhnlichkeit und der Freiheit des Herzens von Zorn (c. X bis XII) beginnt Tertullian, um dann von der rechten Reinheit zu reden (c. XIII). Damit kommt er gleich auf äussere Dinge. Die Waschung erklärt er für nicht jedesmal nötig, empfiehlt aber die Erhebung und Ausbreitung der Hände zur Nachahmung der Kreuzesgestalt (c. XIV). Das Ablegen der Oberkleider oder das Niedersitzen bei dem Gebet verpönt er; vor Gottes Angesicht gezieme es sich zu stehen (c. XV—XVI). Die Hände sollen nur mässig erhoben, die Stimme gedämpft, die ganze Haltung bescheiden sein nach dem Vorbild des Zöllners (c. XVII). Den Friedenskuss unter Brüdern betrachtet er als Siegel jedes Gebets; von ihm sollen sich auch die nicht ausschliessen, die besondere Fasttage halten (c. XVIII). Nur am allgemeinen Fasttage, am Passahtage, kann er wegbleiben. Fastende sollen sich auch der Eucharistie-

1) Es möge hier der Text des Vaterunsers Platz finden, wie man ihn aus der Schrift Tertullians zusammenstellen kann: Pater, qui in caelis es. Sanctificetur nomen tuum. Fiat voluntas tua in caelis et in terra. Veniat regnum tuum. Panem nostrum quotidianum da nobis hodie. Dimitti (Dimitte) nobis debita nostra (quod remittere nos quoque profitemur debitoribus nostris). Ne nos inducas in temptationem, sed devehe nos a malo. Die Zusammenfassung der Erklärung lautet: Quot simul expunguntur officia! Dei honor in patre, fidei testimonium in nomine, oblatio obsequii in voluntate, commemoratio spei in regno, petitio vitae in pane, exomologesis debitorum in deprecatione, sollicitudo temptationum in postulatione tutelae.

feier nicht entziehen, sondern teilnehmen, das Dargereichte mit nach Hause nehmen und dort nach Schluss des Fasttags geniessen (c. XIX). In breiter Ausführlichkeit bespricht Tertullian dann die Frage, ob Jungfrauen auch verschleiert im Gottesdienst erscheinen sollen und bejaht dieselbe (c. XX—XXII). Das Knieen ist bei allen Bussgebeten und bei allem demütigen Flehen am Platz, am Sonntag aber und an Festen zu unterlassen, an Fast- und Trauertagen dagegen immer zu üben (c. XXIII). Jeder Ort ist an sich zum Gebet gleich recht, wo rechte Gelegenheit und Notwendigkeit zum Beten vorliegt (c. XXIV). Gebetsstunden, wie die 3., 6. und 9. seien nicht gesetzliche Verpflichtung, aber eine gute Disciplin des Gebetslebens. Morgens und abends, vor der Mahlzeit und vor dem Bade sei zu beten, da das Himmlische immer dem Irdischen voranzugehen habe (c. XXV). Der Gast sei mit Gebet zu empfangen und zu verabschieden. Das Gebet mit Halleluja und Psalmen und entsprechenden Responsorien zu beschliessen sei eine löbliche Sitte (c. XXVI). Zum Schluss preist Tertullian das Gebet als das wahre Opfer, rühmt die reichen Erfolge des Gebets nach der heiligen Schrift und preist seine allbesiegende Kraft in dem täglichen Leben der Christen (c. XXVII—XXIX). Wir sehen, alles ist auf das praktische Leben berechnet. Nicht die Einheitlichkeit der Gedanken, sondern die Vollständigkeit der notwendigen praktischen Vorschriften ist die Aufgabe, die Tertullian sich gestellt hat. Der Schriftbeweis und geistvolle Ausdeutung der bestehenden Gebräuche sollen diesen Zweck erreichen helfen.

Cyprian[1]) beschränkt sich in seinem Traktat de oratione dominica auch nicht allein auf das Gebet des Herrn, sondern giebt sowohl am Anfang wie am Schluss einige allgemeine Ermahnungen über das rechte Beten. Eine gewisse Verwandtschaft der Gedanken mit denen des Tertullian ist nicht zu verkennen, aber eine litterarische Abhängigkeit der Schrift Cyprians ist schon deshalb ausgeschlossen, weil Text und Reihenfolge der Vaterunserbitten von einander abweichen. Im ganzen genommen ist die Schrift Cyprians nicht nur ausführlicher, sondern auch gehaltreicher und tiefer.

---

1) Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. Vindobonae 1868. Vol. III, Pars I. S. Thascii Caecilii Cypriani opera omnia rec. Guilelmus Hartel — De Dominica oratione p. 267—294; ed. Tauchnitz (Gersdorf-Goldhorn) Leipzig 1839. Pars II p. 155—176, übersetzt in der Kemptener Bibliothek der Kirchenväter von Ulrich Uhl. Kempten 1892, p. 142—174.

Gleich die einleitenden Worte lassen den Zweck der Schrift erkennen. Die evangelischen Vorschriften, zumal die, welche der Herr selbst gegeben, sollen den Christen ein Licht sein auf der Lebensreise. Zu ihnen gehören auch die Vorschriften des Heilands über das Beten. Das rechte geistliche Gebet ist das, welches der Herr selbst gelehrt hat; es hat auch am meisten Aussicht auf Erhörung, weil der Vater gern die vertrauten Worte seines Sohnes hört. Er ist unser Anwalt vor dem Stuhle Gottes. Unsres Anwalts Worte sollen wir auch brauchen (c. I—III) und in seinem Namen, mit seinen Worten beten. Ehe Cyprian auf diese eingeht, sagt er uns noch im einzelnen, wie wir beten sollen. Der Gedanke, dass wir vor Gottes Angesicht stehen, muss uns die rechte Haltung verleihen; bescheiden, mit gemässigter Stimme und ohne Geschrei reden wir mit Gott. Des Heilands Vorschrift, im Verborgenen zu beten, erinnert uns daran, dass Gott uns ja überall hört und sieht. Aber auch wenn wir in der Gemeinde zusammen kommen, gilt es der Ordnung eingedenk zu bleiben (verecundiae et disciplinae memores esse debemus). Nicht unordentlich und verworren sollen wir unsere Gebete in den Wind reden, aber auch nicht mit lauter Geschwätzigkeit vorbringen, noch weniger mit Geschrei (clamoribus) — denn Gott siehet das Herz an. Hannah (1. Sam. 1,13) giebt uns ein Muster bescheidenen, stillen Gebets. Ein anderes Vorbild ist der Zöllner, der nicht mit frech erhobenen Augen, auch nicht mit unverschämt emporgereckten Händen, sondern demütig und bescheiden betete. Gerade wegen seiner Demut erhörte ihn Gott (c. IV—VI).

Nun folgt der Hauptteil der Schrift: die Auslegung des Herrengebets (c. IX—XXVI). Cyprian stellt den Text voran, der in einigem von dem Tertullian's abweicht.[1]) Dann macht er auf die kommunikative Form der Bitten aufmerksam, die zur Einmütigkeit im Gebet ermahnen. Diese Ermunterung zur Einigkeit und zum friedlichen Zusammenhalten wiederholt Cyprian noch an mehreren Stellen der Schrift; sie erschien ihm für seine Leser besonders wichtig. Dann weist er gerade wie Tertullian darauf-

1) Er lautet: Pater noster qui es in coelis, Sanctificetur nomen tuum, Adveniat regnum tuum, Fiat voluntas tua sicut in caelo et in terra, Panem nostrum quotidianum da nobis hodie et dimitte nobis debita nostra sicut et nos remittimus debitoribus nostris et ne nos patiaris induci in temptationem, sed libera nos a malo.



hin, dass das Gebet des Herrn gleichsam die ganze himmlische Lehre kurz zusammen fasse.[1])

Die Anrede braucht der neue Mensch, der wiedergeborene und wahre Christ zum Ausdruck seiner Erkenntnis des rechten Vaters. Denn das ist Gott auch nach dem Zeugnis der heiligen Schrift für alle, die durch den Sohn recht glauben und denen ihre Sünden vergeben sind. Es ist Gottes grosse Nachsicht und Liebe, dass er uns erlaubt, ihn so anzureden, und diese verpflichtet uns auch, Gott wohlzugefallen und als Gottes Kinder zu handeln (c. IX—XI).

Sein Name wird geheiligt, wenn wir in der Heiligung bleiben und zunehmen, die uns durch die Taufe geschenkt ist. Deshalb sollen wir täglich, mit unaufhörlichen Gebeten Tag und Nacht flehen, dass unsere Heiligung und Belebung (sanctificatio et vivificatio), die uns Gottes Gnade gegeben, durch seinen Schutz erhalten bleibe (c. XII). Das beständige und tägliche Beten wird auch bei den folgenden Bitten als dringend notwendig hervorgehoben — damit also wohl ein täglicher oder täglich mehrmaliger Gebrauch des Vaterunsers empfohlen.

Die Bitte um das Kommen des Reichs fasst Cyprian auch vorwiegend eschatologisch. Die Christen beten, dass sie so, wie sie hier auf Erden dienen, droben herrschen mögen und dass dieses Reich bald komme. Jedoch tritt der Wunsch nach Beschleunigung des Weltendes weniger scharf hervor als bei Tertullian, und Cyprian schliesst auch die Bitte um Bewahrung in diesem Reich in dies Gebet mit ein (c. XIII).

Auch die nächste Bitte bezieht sich auf uns — Gottes Wille soll durch seine Hilfe auch bei uns geschehen. So hat Christus

1) Einige Übereinstimmung in den Gedanken, auch in der Auswahl der Schriftstellen scheinen mir nicht auf der Benutzung von Tertullians Schrift zu beruhen, sondern auf einer gemeinsamen katechetischen Tradition, die bei aller Variation im einzelnen bei der Auslegung des Herrengebets gewisse Dinge immer wiederholte. Ich mache auf folgendes aufmerksam: d. V. U. ein compendium coel. doctrinae c. 9 u. 28 und Tert. 1 u. 9. Mt. 23, 9 = Cypr. 9 u. Tert. 2; non quod optemus Deo Cypr. 12 u. Tert. 3; Dienen hier — herrschen droben Cypr. 13. Tert. 5; Mt. 26, 39 = Cypr. 14. Tert. 4; der Wille, den Christus erfüllt Cypr. 15. Tert. 4; Geist und Fleisch Cypr. 16. Tert. 4; terrena coelestibus cedant Cypr. 16. Tert. 6; Bitte für die Feinde Cypr. 17. Tert. 3; Joh. 6 = Cypr. 18. Tert. 6; Mt. 6, 34 u. Lc. 12, 20 = Cypr. 19. Tert. 6; Vergebung und Versöhnlichkeit Cypr. 22. 23; vgl. Tert. 7.

in Gethsemane um den Willen Gottes gebetet, so hat er ihn gelehrt und erfüllt. Mit besonders schönen Worten weiss Cyprian diesen Willen Gottes zu umschreiben.[1]) Himmel und Erde deutet er auf Geist und Leib. Wir beten, dass der Leib d. h. das Fleisch dem Geiste immer mehr dienstbar werde. Das Irdische soll dem Himmlischen weichen, ein Gedanke, den Tertullian bei der vierten Bitte ausspricht. Auch die Mahnung für die, welche noch irdisch gesinnt sind, kurz für das Heil aller (pro salute omnium) zu beten, findet C. in dem „in terra“ indicirt (c. XIV—XVII.) Bei der vierten Bitte lässt er, wie Tert., die spiritualistische, sich an Joh. 6 anlehnende Auslegung und die wörtliche, die sich an Mt. 6 anlehnt, als gleichberechtigt gelten. Besonders wichtig ist ihm aber, dass hier gelehrt wird, die irdischen Schätze zu verachten, ja sie für gefährlich zu halten und mit dem einfachsten Unterhalt zufrieden zu sein. Das Vertrauen, dass uns Gott alles geben wird, dessen wir bedürfen, vertreibt auch allen falschen Sorgengeist (c. XIX bis XXI).

Die fünfte Bitte veranlasst uns, die Sünden recht zu bekennen und zu fühlen, wie notwendig uns die Vergebung ist. Zugleich giebt uns der Herr die Vorschrift, unsern Schuldigern zu vergeben, wie er es auch in dem Gleichnis vom Schalksknecht gethan. Überhaupt erinnert uns der Herr, dass Einigkeit und Frieden unter einander eine wesentliche Vorbedingung alles rechten Betens sind, wie auch die Opfer Abels und Kains zeigen (c. XXII—XXIV).

Die sechste Bitte giebt Cyprian in einer Form wieder, in der die Schwierigkeit derselben gehoben ist: Et ne nos patiaris induci in tentationem. Die Bitte soll alle Furcht vertreiben, weil ohne Gottes Willen nichts Böses uns treffen kann. Dem Teufel wird nur Macht gegeben zu unserer Prüfung, um uns zu strafen, wenn wir abfallen, oder um uns zu verherrlichen, wenn wir treu bleiben, wie uns das Beispiel Hiobs zeigt. Wir werden also zugleich an

1) C. XV. Voluntas autem Dei est quam Christus et fecit et docuit. Humilitas in conversatione, stabilitas in fide, verecundia in verbis, in factis iustitia, in operibus misericordia, in moribus disciplina, iniuriam facere non nosse et factam posse tolerare, cum fratribus pacem tenere, Deum toto corde diligere amare in illo quod pater est, timere quod Deus est, Christo nihil omnino proponere, quia nec nobis quidquam ille proposuit, caritati eius inseparabiliter adhaerere, cruci eius fortiter ac fidenter assistere, quando de eius nomine et honore certamen est, exhibere in sermone constantiam, qua confitemur, in quaestione fiduciam, qua congredimur, in morte patientiam qua coronamur, hoc est cohaeredem Christi esse velle, hoc est praeceptum Dei facere, hoc est voluntatem patris adimplere.

unsere Schwäche erinnert und wir sollen wachen und beten, dass wir ihr nicht zum Opfer fallen (c. XXV—XXVI).

Die siebente Bitte fasst auch Cyprian als kurze Summa des ganzen Gebets: Gottes Schutz und Beistand für alle Dinge und wider alles Böse wird erbeten (c. XXVII).

Dann kommt Cyprian noch einmal auf den Gedanken zurück, wie herrlich in diesem Gebet die göttliche Weisheit das ganze Evangelium zusammengefasst habe (c. XXVII).

Der Herr habe aber nicht nur durch Worte, sondern auch durch die That uns ein Vorbild im Beten gegeben. Auch Fürbitte habe er geübt für Petrus, für alle Jünger und für die, welche durch ihn gläubig werden sollen; diese Fürbitte setze er fort, nachdem er sein Blut für uns vergossen, und bete für das Heil und den Frieden seiner Gemeinde (c. XXIX—XXX).

Die letzten Kapitel kehren zu dem schon am Anfang behandelten Thema zurück, welches die rechte Gebetshaltung und Stimmung sei. Zuerst seien alle irdischen Gedanken ganz zu verbannen, wozu ja auch der Priester die Brüder vor dem Gebet aufmuntere, wenn er spreche: Erhebet Eure Herzen, worauf dann die Gemeinde antworte mit dem: Wir erheben sie zum Herrn (c. XXXI).[1])

Ausser der inneren Sammlung gehöre zum rechten Gebet, dass es nicht unfruchtbar und nackt zu Gott komme; deshalb sage die heilige Schrift: Gut sei das Gebet mit Fasten und Almosen. Die Gebete kämen am schnellsten zu Gott, die mit dem Verdienst unserer guten Werke verbunden seien, wie auch die heilige Schrift (Tob. 12, 11—15, Jes. 58, 6—9, Phil. 4, 8) lehre (c. XXXII—XXXIII).

Den üblichen drei Gebetsstunden giebt Cyprian eine Deutung auf die Trinität und auf Thatsachen der Heilsgeschichte, eine Beziehung, die uns später noch häufig begegnet (vgl. z. B. Pseudo-Athanasius de virginitate). Daran knüpft Cyprian noch Mahnungen zu Morgen-, Abend- und Mitternachtsgebeten, denen er auch eine geistige geheimnisvolle Beziehung auf die Heilsthatsachen giebt, und schliesst mit der Ermahnung, immer zu wachen und zu beten und zu danken, als solche, die das einst im Reich Gottes ohne Aufhören thun werden (c. XXXIV—XXXVI).

Die wichtigsten Grundsätze für das christliche Gebetsleben sind also schön zusammengefasst und geben dieser Schrift eine bleibende Bedeutung. Das Äusserliche und Ceremonielle tritt mehr zurück

1) Vgl. S. 253.

wie bei Tertullian; dagegen zeigt die Behandlung der guten Werke und der Gebetsstunden einen bedenklichen Ansatz zu einer unevangelischen Gesetzlichkeit. Die heilige Schrift ist reichlich und im ganzen mit gesundem Takt benutzt; gegenüber Origenes fällt zwar auch Cyprian sehr ab, doch ist seine Schrift für die Mehrzahl der Christen viel verständlicher und deshalb auch wirksamer gewesen, als die des grossen alexandrinischen Gelehrten.

Alle die hier besprochenen Schriften zeigen uns das evangelische Verständnis des christlichen Gebets noch auf einer reinen Höhe. Wir sehen, wie Geist und Worte des Herrn selbst nachgewirkt haben und wie der Geist Jesu Christi sich siegreich erwiesen hat trotz vieler Schwächen, Mängel und Einseitigkeiten. Wir würden aber irren, wenn wir die hier ausgesprochenen Anschauungen für ein Gemeingut aller Christen des zweiten oder dritten Jahrhunderts halten wollten. Wir dürfen nicht vergessen, dass wir es hier mit den besten und bedeutendsten Vätern der Kirche zu thun haben. Ihre Mahnungen und Warnungen zeigen uns auch, dass diese evangelische Auffassung von sehr viel fremden, abergläubischen und unreifen Vorstellungen und Sitten bedroht war. Wollen wir daher ein Bild vom Gebetsleben der gewöhnlichen Christen, sozusagen der grossen Menge gewinnen, so müssen wir noch eine Stufe weiter herabsteigen und einen Blick in die populäre Erbauungslitteratur geringerer Art thun, die uns aus jener Zeit erhalten ist. Dies sind die apokryphen Apostel- und Märtyrergeschichten.

---

Anhangsweise sei hier noch hingewiesen auf die vierte Homilie des ostsyrischen (persischen) Bischofs Aphrahat,[1]) die über das Gebet handelt. Gehören die Unterweisungen dieses sonst unbekannten Bischofs auch erst der Mitte des vierten Jahrhunderts an und haben sie ihren Ursprung in einem sehr entlegenen Teil der christlichen Kirche, so verdient dieser „Unterricht über das Gebet“ insofern doch eine besondere Beachtung, als er eine von der Entwicklung der Grosskirche noch unabhängige, verhältnismässig einfache und dem altchristlichen Geist verwandte Auffassung zeigt. Der Grundgedanke des Aphrahat in dieser Homilie ist, dass die Reinheit des

1) Aphrahats, des persischen Weisen, Homilien, aus dem Syrischen übersetzt und erläutert von Pfarrer Dr. Georg Bert. (Texte u. Unters. III, 3. 4) S. 53—68. Vgl. zur allgemeinen Charakteristik der Bedeutung Aphrahats auch: F. C. Burkitt, Early Christianity outside the Roman Empire, Cambridge 1899 p. 27—54.

Herzens die Hauptsache bei allem Beten sei. Die grosse Wirkungskraft des Gebets, die aus Beispielen der heiligen Schrift bewiesen wird, ist wesentlich abhängig von der Reinheit des Herzens. Nur reine Gebetsopfer sind Gott wohlgefällig. Die Wunderkraft solchen reinen Gebets zeigen die Geschichten Abels, Abrahams, Jakobs, Moses, Josuas, Hannas, Davids, Asas, Hiskias, Jonas und Daniels Der Erlöser selbst aber ermahnt uns, im Verborgenen zu beten. Auch das Wort: „Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen“, passe auf jedes Gebet, das man im Verborgenen allein bete. Denn wenn einer auch allein bete, so wohne Christus doch in ihm, Gott aber in Christo; dann seien ja zwei resp. drei versammelt. So solle man im Verborgenen beten zum Vater im Himmel, das Herz erhoben, aber die Augen gesenkt, eingekehrt in das Innere des Menschen. Viel beten und lang beten und Hände ausbreiten nütze gar nichts, wo die Thaten des Gebets ferne seien. Deshalb gebiete der Herr dem Beter auch wirkliche Versöhnlichkeit und Vergeben in der That. „Erquicke die Müden, pflege die Kranken und speise die Armen. Das ist ein Gebet.“ Besser sei es, das vorgeschriebene Stundengebet einmal zu vernachlässigen, als eine Liebespflicht zu versäumen. Den Willen Gottes thun, das sei ein Gebet und gebe den anderen Gebeten erst Wirkung und Kraft. Und wenn der Herr gesagt habe: Betet und werdet nicht müde, so seien die rechten Zeiten des Gebets die, wo das Herz ohne Heuchelei zum Bitten und Loben oder Danken getrieben wird. Opfer und Speisopfer seien schon durch die Propheten verworfen. Das rechte Opfer sei das Gebet aus reinem Herzen. So solle der Christ fleissig sein zu beten; als erstes Gebet solle aber immer das Gebet des Herrn gebraucht werden. — Wer wollte in diesem Gedankengang den Geist Jesu Christi und das wohlbehaltene Erbe der ältesten Christenheit verkennen?

### 3. Gebete in den volkstümlichen Apostel- und Märtyrergeschichten.

Das Gebet als schriftstellerische Komposition in der erbaulichen Erzählung lernten wir bereits aus der Litteratur des apostolischen Zeitalters kennen. Wir erkannten darin eine Eigentümlichkeit, welche die christliche Erbauungslitteratur von der jüdischen überkam; jedoch durfte es als ein Vorzug der urchristlichen Schriften gerühmt werden, das die Wiedergabe von Gebeten mit Takt und Zurückhaltung geübt wurde. Man lebte selbst so sehr im Gebet

und erfuhr persönlich soviel von seinem Segen an der eigenen Person und in der eigenen Umgebung, dass das Bedürfnis geringer war, sich an fingierten Gebeten der Heiligen zu erbauen. Im zweiten und dritten Jahrhundert fing man wieder an von der Frömmigkeit der Väter, der heiligen Apostel und Märtyrer zu leben, sowie die Juden längst von der Frömmigkeit ihrer Vorfahren gelebt hatten. Dies Bedürfnis, die Mängel und die Lehre der Epigonenzeit durch heilige Geschichten aus der Apostelzeit zu ergänzen, wuchs mit dem Erblassen der deutlichen geschichtlichen Erinnerung. Das Erbauungsbedürfnis verlangte nach genauer Erzählung, besonders nach wunderbarem Detail, und was die feste kirchliche Tradition in den apostolischen Schriften nicht darbot, schuf die Phantasie. So entstand eine ganz neue Erbauungslitteratur: Evangelische Lehrschriften und Apokalypsen unter apostolischem Namen, Apostelgeschichten und Apostelromane, die ganz Neues und Wunderbares genau zu berichten wussten, und endlich Erzählungen von dem Heldentode christlicher Bekenner. Für uns kommen hier vor allem die Apostellegenden [1]) und die Märtyrerakten in Betracht,

1) Auch die pseudoklementinischen Homilien und Rekognitionen gehören in gewissem Sinn hierher, wenn sie auch weniger volkstümliche Erzählung, als vielmehr ein mit ganz lehrhafter Tendenz erdichteter Roman sind. Sie lehren uns über das Gebet nicht viel Neues, was wir nicht auch aus andern Quellen wissen. Es wird fast überall nur gelegentlich erwähnt. Nur zwei Gebete finde ich in direktem Wortlaut mitgeteilt: das Ordinationsgebet (Homil. III, 72), auf das wir schon oben (S. 260 vgl. Anhang No. 8) hinwiesen, und eine kurze Danksagung am Schluss der Rekognitionen (X, 69): expandit (scil. Petrus) ad coelum manus suas et cum lacrymis orationem effundens, gratias referens Deo, dicebat: Benedico te, Pater praedicande, qui omne verbum et promissum Filii tui adimplere dignaris, ut cognoscat omnis creatura, quia tu solus Deus in coelo et in terra. Es folgt dann eine allgemeine Heilung der Kranken. — Aus der übrigen Erzählung ist der regelmässig in beiden Schriften wiederkehrende Zug bemerkenswert, dass die Ungetauften nicht am Gebet und an der Mahlzeit der Getauften teilnehmen dürfen. Deshalb zieht sich Petrus morgens und abends stets zum Gebet zurück. In dem Ungetauften wohnen noch Dämonen, die das Gebet stören könnten (vgl. z. B. Homil. III, 29; Rec. I, 19; III, 37; VIII, 1). Dass mit dem Morgengebet eine Waschung verbunden ist, wird Homil. X, 1 erwähnt. Auch vor dem Schlafengehen betet Petrus stets (z. B. Homil. XIX, 12; Rec. II, 71). Sein Tischgebet wird mit den interessanten Worten charakterisiert: εὐλογήσας οὖν καὶ εὐχαριστήσας τῷ θεῷ ἐπὶ τῷ εὐφρανθῆναι κατὰ τὴν Ἑβραίων συνήθη πίστιν; vgl. I, 22; Recogn. II, 71. V, 35; Homil. III, 1 wird berichtet, dass Petrus die ganze Nacht durch auf den Knieen liegend gebetet habe.

in denen sich zahlreiche Gebete finden. Obwohl fast alle komponiert sind ohne eine bestimmte geschichtliche Grundlage, sind diese Gebete doch höchst charakteristisch, nicht nur für die oft ungewisse Zeit ihres litterarischen Ursprungs, sondern für die ganze Zeitperiode der Entstehung dieser Erzählungen, die bis an das 2. Jahrhundert zurückreicht. Sie erfordern daher noch eine aufmerksame Betrachtung.

## A. Gebete in den apokryphen Apostelgeschichten.

Die volkstümlichen Erzählungen über das Leben der Apostel sind alle zu erbaulichem Zweck geschrieben und müssen eine weite Verbreitung in den Gemeinden gehabt haben. Wenn wir ihren Spuren in den besten Schriften des kirchlichen Altertums relativ selten begegnen, so liegt das daran, dass sie später durch ihre Abenteuerlichkeit in Misskredit kamen. Auch erfuhren sie mehrfache Bearbeitung, die ihrer Verbreitung auf die Dauer nicht günstig war. Soviel lässt sich aber heute aus den uns erhaltenen Resten dieser Litteratur erkennen, dass sie ursprünglich in allen Teilen der Kirche, nicht etwa nur in ausgeprägt gnostischen Gemeinden verbreitet waren. Tritt doch auch das gnostische Element sehr verschieden stark hervor. Zumal für unsern Zweck können wir von der Unterscheidung „katholischer“ und „gnostischer“ Akten absehen, da wir auf die Frage nach der stärkern oder schwächeren Überarbeitung der ursprünglichen Erzählung, worauf sich jene Unterscheidung reduciert, im Detail nicht eingehen können. Wir nehmen diese Litteraturgattung als ganze und dürfen die Gebete in den uns erhaltenen Schriften derart ziemlich ohne Unterschied als typisch ansehen. Nicht die Frage, ob gnostisch oder katholisch, sondern die, wie weit diese Urkunden wirklich für das gewöhnliche Volkschristentum, auch der älteren Zeit, charak-

Auf den Kampf mit Simon rüstet sich Petrus durch Gebet, Homil. III, 29; XVII, 6; Kranke heilt er durch Handauflegung und Gebet, Homil. IX, 23; X, 26; XV, 11; XVI, 21; XVIII, 23. Fasten und Gebete werden Homil. IX, 10 als Mittel zur Austreibung der Dämonen genannt. Mehr phraseologische Dankeswendungen finden sich Homil. I, 21. 22; II, 37. 41; Rec. VII, 28. Ein Gebet nach der Taufe wird Homil. XIV, 1 erwähnt. Einzelne Stellen mag ich übersehen haben, aber nirgends sind uns, ausser an den zwei angeführten Stellen, Gebetsworte mitgeteilt. Das Gebet Jesu am Kreuz Lc. 23, 34 wird Homil. XI, 20 als Vorbild der Christen citiert. XIX, 2 wird auf das Vaterunser Bezug genommen.

teristisch sind, kann uns hier interessieren. Darnach scheiden nur die Legenden einer offenkundig viel späteren Zeit aus unsrer Betrachtung aus. Dagegen können wir alles Material, einerlei, welches Ursprungs mit heranziehen, das zu der älteren erbaulichen Erzählungslitteratur gehört oder deren Charakter bewahrt hat. In erster Linie kommen hier die Thomas- und Johannesakten in Betracht; dann die Acta Pauli et Theclae und die Acta Petri cum Simone (sog. Acta Vercellenses). In zweiter Linie sind dann auch die übrigen: Acta Petri et Pauli, Philippi, Andreae, Matthiae zu berücksichtigen. Dieselben sind uns durch Lipsius und Bonnet jetzt in guter Ausgabe zugänglich gemacht;[1]) nur fehlt uns noch eine gründlichere Bearbeitung dieser Quellen, da manches von dem, was Lipsius[2]) geboten, heute als veraltet gelten muss. Für unsern Zweck genügen die gebotenen Texte.

In vieler Beziehung kann man die Erzählungen dieser Apostelgeschichten mit Missionserzählungen unserer Zeit vergleichen. Sie erzählen alle von den wunderbaren Erlebnissen der Apostel auf ihren Missionsreisen. Bei aller Verschiedenheit und Abweichung im einzelnen sind es in der Hauptsache immer wieder dieselben Dinge, die berichtet werden. Der Apostel kommt in ein heidnisches Land, predigt, heilt Kranke und weckt Tote auf, bekehrt Einzelne, (vorwiegend Frauen), wird deshalb verfolgt, ins Gefängnis geworfen, wunderbar gerettet, bekehrt einen oder mehrere seiner Verfolger, tauft dieselben und giebt ihnen die Eucharistie, wird aber zuletzt doch irgendwo zum Tode verurteilt und stirbt, nachdem er für seine Gemeinde gebetet. Besonders häufig, zumal in den Thomasakten überredet der Apostel eine Frau zur geschlechtlichen Enthaltsamkeit und verdirbt es dadurch mit dem Ehemann. Wir haben keinen Grund, solche Vorkommnisse in der altchrist-

---

1) Acta Petri, Acta Pauli, Acta Petri et Pauli, Acta Pauli et Theclae, Acta Thaddaei ed. R. A. Lipsius. Leipzig 1891.

Passio Andreae, Ex actis Andreae, Martyria Andreae, Acta Andreae et Matthiae, Acta Petri et Andreae, Passio Bartholomei, Acta Johannis, Martyrium Matthaei ed. M. Bonnet. Leipzig 1898.

Supplementum Cod. Apocryphi I: Acta Thomae ed. M. Bonnet. Leipzig 1883. II. Acta Andreae ed. M. Bonnet. Paris 1895. Eine andere Form der Thomasakten veröffentlichte James in Texts and Studies V, 1, Cambridge 1897; ebenda Stücke aus den Johannisakten u. Acts of Xantippe and Polyxena.

2) R. A. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Braunschweig 1883—1890.

lichen Missionsgeschichte für ungeschichtlich zu halten. So aber, wie sie erzählt sind, enthalten sie ebensoviel Abenteuerlichkeiten und zum Teil recht geschmacklose Legenden, wie auch lebenswahre Bilder. Alles ist so erzählt, dass es auf eine wunderbegierige Gemeinde möglichst erbaulich wirkte. Dieser praktische Zweck bestimmt auch die Fassung der hier mitgeteilten Gebete. Sie sind zum Teil sehr ausführlich gehalten, mit langen Epiklesen geschmückt und mit reichen Doxologien ausgestattet; manchmal passen sie nicht einmal genau zur Situation. Dies kann ein Kennzeichen sein, dass sie aus anderm Zusammenhang heraus hier eingestellt worden sind, kann aber auch darauf beruhen, dass der Erzähler, wie in den Reden, so auch in den Gebeten sich darin gefällt, ohne Rücksicht auf die Situation, etwas Schönes, Feierliches und Erbauliches zu bieten. Der Schwung der Rede trägt ihn weiter oder auch in andere Richtung als der Erzählungszweck verlangt. Auch ist eine lehrhafte Tendenz nicht immer ausgeschlossen — man wird aber gut thun, mit der Vermutung einer solchen vorsichtig zu sein. Die Erzählungen sind zum Teil zu naiv, um bewusste Lehrtendenz, zu haben. Dagegen ist es von grösstem Werte, darauf zu achten, inwiefern die Gebete die thatsächlichen praktischen Gewohnheiten jener Zeit charakterisieren. Nach Abzug des Ausserordentlichen und gesucht Wunderbaren bleibt noch genug, was in dieser Hinsicht bedeutsam ist. Der erkennbare Berührungspunkt mit der Wirklichkeit, die hinter der Erzählung liegt, ist natürlich die Art der Gelegenheit, bei der das Gebet mitgeteilt wird. Je mehr wir diese Litteraturgattung hier als Ganzes zu nehmen haben, ohne auf die Kritik des einzelnen eingehen zu können, desto mehr empfiehlt es sich, die Gebete nicht nach den Quellen, sondern nach der Art ihrer Veranlassung zu gruppieren. So lernen wir den Typus kennen, auch wenn einige der Beispiele einer späteren Epoche angehören. Es tritt dann auch deutlich hervor, was allen diesen Gebeten gemeinsam ist.

Am Anfang der Berichte wird gewöhnlich die Berufungsgeschichte des Apostels erzählt. Bei solcher Gelegenheit findet sich in den Thomasakten das kurze Gebet: „Ich gehe hin, wo du willst, Herr Jesu; dein Wille geschehe" (Act. Thom. 2, p. 3, 15). Ähnlich betet Johannes, als er vom Herrn nach Ephesus gesandt wird: „Herr, siehe ich gehe nach deinem Willen; es geschehe, was du willst" (Act. Joh. 18, p. 161, 9. 10). Auch in anderen Erzählungen, wo keine Gebetsworte mitgeteilt sind, ist solches Beten

zum Ausdruck der Hingabe an Gottes Willen vorausgesetzt (vgl. Acta Petri c. Simone 1: Et ieiunans triduo Paulus et petens a Domino quod aptum sibi esset, vidit itaque visionem, dicentem sibi dominum). Ein Erscheinen des Herrn selbst ist in der Regel damit verbunden; jedenfalls sind alle Apostel nicht nur durch den allgemeinen Missionsbefehl des Herrn, sondern durch besondere persönliche Offenbarung berufen. Besonders in den Acta Andreae et Matthiae nehmen diese Christophanien zur Aussendung der Apostel einen breiten Raum ein.

Zur Ermutigung beim Beginn der Wirksamkeit oder vor einer Predigt sollen auch die Gebete dienen, welche im allgemeinen Gottes Beistand und Schutz herabflehen und die Hülfe seiner Wunderkraft erbitten. Solche finden wir z. B. in den Acta Petri et Andreae c. 15 (p. 124, 3 ff.), in den von James veröffentlichten Stücken der äthiopischen Thomasakten C. XXII und den Conflicts of Thomas 21, 22 (James p. 50). Sie rufen Gottes Allmacht an, preisen ihn als Herrn der Cherubim und Seraphim und bitten ihn oder auch Christus um seinen Beistand. Es ist dies also der Typus, den wir aus Act. 4 schon kennen.

Viel häufiger aber, als solche allgemeine Gebete um Gottes Beistand sind die B i t t e n  u m  s e i n e  W u n d e r h ü l f e für einen bestimmten Fall. Voran stehen in dieser Gruppe d i e  B i t t e n  u m  T o t e n a u f e r w e c k u n g e n. Ein solches Gebet bieten zunächst die Thomasakten c. 50 (p. 38 vgl. Anhang 10 a. α). Jesus, der zwar den äusseren Augen verborgen, den innern aber offenbart sei, wird erinnert an die Vollmacht und die Verheissung, die er dem Gebet gegeben hat durch sein Wort: „Bittet, so wird euch gegeben etc.“ Nichts von irdischen Schätzen solle erbeten werden, sondern nur das Leben des Mädchens solle er wieder erwecken zur Ehre Gottes, zum Glauben der Umstehenden. Dem Gebet folgt dann die Auferweckung durch den Apostel im Namen Jesu Christi. Ähnlich, obwohl von ganz anderem Wortlaut, ist das Gebet der Johannisakten c. 22 bei der Erweckung der Kleopatra (vgl. Anhang 10 a. β). Hier wird zunächst ein Appell gerichtet an die Barmherzigkeit des allezeit helfenden und umsonst heilenden Arztes. Er soll die Trauer und Trübsal sehen und aus der Menge der Zeugen durch seine Wunderhülfe sich heilige Werkzeuge bereiten zu seinem Dienste. Dann folgt auch hier die Erinnerung an das Wort des Herrn: „Bittet, so wird euch gegeben“ und daran, dass ja nichts Irdisches erbeten werde. Das Seelenheil der zu Erweckenden und der zuschauenden Menge

soll allein der Zweck des Wunders sein. In beiden Gebeten spürt man echt christlichen Geist. Man merkt an ihnen, dass man das Recht der Bitte nicht missbrauchen dürfe und eigentlich nicht um Irdisches bitten solle. Diese beiden Gebete sind vielleicht die schönsten ihrer Art. Kürzer und einfacher sind die Gebete in dem neuen Stück der Thomasakten (περὶ τῶν ὀνάγρων ed. Bonnet 54, 22 ff.), dem eine lange Doxologie voraufgeht, in den Johannisakten c. 11 (Auferweckung eines Mädchens vor Domitian, Bonnet p. 158), c. 24 (Auferweckung des Lykomedes p. 164, 15 ff.), c. 79 (Auferweckung der Drusiane p. 190), c. 82 (Auferweckung des Fortunatus p. 191, 24 ff.). Diese Gebete fangen an mit einem Lobpreis der Wundermacht Jesu (sei es im allgemeinen oder auch bewiesen im bisherigen Gang der geschilderten Ereignisse) und schliessen mit dem Hinweis auf den gewünschten Erfolg des Wunders, die Bekehrung und das Heil der Toten resp. der Augenzeugen. Dieses starke Hervortreten der Reflexion auf den Zweck des Wunders, die Bekehrung, ist charakteristisch für die ganz auf die Erbauung der Frommen gerichtete Absicht des Erzählers. Eine Nachahmung einer biblischen Erzählung haben wir in den Acta Petri c. Simone c. 27 (ed. Lipsius p. 74 vgl. Anhang 10 a. γ). Das hier wiedergegebene lateinische Gebet, gerichtet an den Vater Jesu Christi, erinnert ebenfalls an die Macht der Christen, zu bitten und zu erlangen, und ruft die Erscheinung des Herrn herbei (circumsplende, domine, illumina, appare, suscita viduae senioris filium). Ebenso kurz und ebenfalls mit dem Ruf „appare“ verbunden ist das Gebet bei der Erweckung des Nikostratus in derselben Schrift c. 28 (ed. Lipsius p. 77, 17 ff.). In beiden Gebeten wird eine Erscheinung des Herrn vor den Gläubigen vorausgesetzt (vgl. qui in paucis videris — praesentibus istis omnibus qui libertatem consecuti sunt). Diese Anrufung der Gegenwart des Herrn bei einer derartigen Bitte um seine Wunderhülfe wird deshalb üblich gewesen sein, weil an sein Erscheinen geglaubt wurde, sobald die Gläubigen versammelt waren,[1]) ein Zug, dem wir in diesen Schriften noch öfter begegnen. Etwas anderes will im Grunde auch die wunderbare Erleuchtung des Gefängnisses in den Thomasakten (ed. Bonnet p. 73) nicht bedeuten; auch sie ist nur den

1) Vgl. Iren. II, 48, 2: Τοσοῦτον δὲ ἀποδέουσι τὸν νεκρὸν ἐγεῖραι, καθὼς ὁ Κύριος ἤγειρε καὶ οἱ ἀπόστολοι διὰ προσευχῆς καὶ ἐν τῇ ἀδελφότητι πολλάκις διὰ τὸ ἀναγκαῖον, τῆς κατὰ τόπον ἐκκλησίας πάσης αἰτησαμένης μετὰ νηστείας πολλῆς καὶ λιτανείας, ἐπέστρεψε τὸ πνεῦμα τοῦ τετελευτηκότος καὶ ἐχαρίσθη ὁ ἄνθρωπος ταῖς εὐχαῖς τῶν ἁγίων.

Gläubigen bemerkbar. Das Gebet der Thekla für Falconilla endlich ist kein eigentliches Auferweckungsgebet, sondern eine Fürbitte, dass sie leben möge in Ewigkeit, also auferstehen möge zum ewigen Leben (Acta Pauli et Theclae 29 (256, 10 ff.). Das Gebet ist an Christus als Gott, den Sohn des Höchsten im Himmel, gerichtet.

Die andern Wundergebete dieser Schriften sind sehr abenteuerlicher Art. So bittet Thomas (ed. Bonnet p. 77 vgl. Anhang 10 b. α) um das Verschwinden der Wasser, die Gott gesandt, um den Palast zu zerstören, oder in der äthiopischen Erzählung um das Auffliegen des Lästerers in die Luft (Form B. James p. 62; vgl. dasselbe in der Form der Beschwörung Acta Petri et Pauli 77, p. 211). Ähnlich fleht Petrus in den Acta Petri et Andreae c. 70 Jesum an, den Erzengel Michael zu senden, um eine Hure, die den Aposteln den Thorweg sperrt, in der Luft aufzuhängen. Nach dem Mart. Petri c. III (Lipsius p. 82) betet Petrus um das Herabfallen des Simon, ohne dass er sterbe. Dem Marcellus gelingt es durch Gebet, eine von einem Dämon zerbrochene Kaiserstatue wiederherzustellen (Acta Petri c. Simone XI, p. 59, 20 ff.). Bemerkenswerter noch ist die Verwandlung des Giftbechers durch Gebet in ein heilbringendes ποτήριον εὐχαριστίας (Acta Joh. 9. Bonnet p. 156 vgl. Anhang 10 b. β). Andere Gebete in den späteren Akten können wir um so mehr beiseite lassen, als sie lediglich der wundersüchtigen Phantasie der Erzähler zu verdanken sind, ohne geistige Bedeutung zu haben.[1])

Verwandt mit diesen Wundergebeten sind die Gebete an Jesus zur Beschwörung und Vertreibung böser Geister. Wie es auch Origenes bezeugt und durch viele andere Zeugnisse bewiesen werden kann, war es gemeinchristliche Überzeugung, dass das Aussprechen des Namens Jesu die Dämonen verscheuche. Origenes betont dem Celsus gegenüber lebhaft, dass die Christen sich nicht der üblichen Beschwörungsformel bedienten, sondern nur der Anrufung des Namens Jesu Christi mit der Verkündung der ihn betreffenden geschichtlichen Thatsachen.[2]) Diese

1) Acta Andreae et Matthiae c. 4 (p. 69), c. 22 (p. 96. 97), c. 23 (p. 99), c. 30 (p. 110); Martyrium Matthaei c. 21 (p. 245); Acta Andreae 34 (ed. Bonnet p. 28). Das Fallen der Schwerter aus der Hand der Verfolger erinnert an ähnliche Rettungen im sog. 3. Buch der Makkabäer.

2) Orig. c. Cels. I, 6 (ed. Koetschau I, 59, 12 ff.): οὐ γὰρ κατακηλήσεσιν ἰσχύειν δοκοῦσι ἀλλὰ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ μετὰ τῆς ἀπαγγελίας τῶν περὶ αὐτὸν ἱστοριῶν. ταῦτα γὰρ λεγόμενα πολλάκις τοὺς δαίμονας πεποίηκεν ἀνθρώπων



Anrufung des Namens konnte in der einen Befehl begleitenden Form „im Namen unseres Herrn Jesu Christi“ bestehen, konnte aber auch in einem an Jesus selbst gerichteten Gebet zum Ausdruck kommen. Wir dürfen vermuten, dass erstere Form in älterer Zeit häufig gewesen ist, wie sie denn auch in den Apostelakten öfters vorkommt (z. B. Acta Petri c. Simone c. 11, p. 59, 4 ff.).

Die andere Form, die eines eigentlichen Gebets an Jesus, finden wir in diesen Legenden mehrfach. Ein gutes Beispiel ist zunächst das Gebet des Apostels Thomas (Acta Th. 44, ed. Bonnet p. 34. 35). Es beginnt mit einer langen Epiklese an Jesus, in der er als „Mensch, der getötet ist, als Toter, der begraben ist, als Gott aus Gott, als Heiland, der die Toten erweckt und gesund macht“ angerufen wird. Dann wird erinnert an seine Wunder (wunderbarer Fischzug, Speisung, Gang auf dem Meere), an seine Besiegung des Bösen in jeder Gestalt, an sein Leiden und seine Schmach, durch die er alle Gefangenen befreit; das Gebet schliesst mit einer Bitte um Reinigung, um Ablegung des alten und Anziehen des neuen Menschen. Darauf folgt Handauflegung und Taufe des von ihrem Dämon befreiten Weibes. Dieser Zusammenhang zeigt uns gleich, dass diese Gebete zur Vertreibung der Dämonen ganz besonders bei dem der Taufe vorangehenden Exorcismus ihre Stelle hatten. Kürzer an sich, aber eingeleitet durch eine ausführliche Lobpreisung ist das schon erwähnte Heilungsgebet in der Geschichte von den Wildeseln (ed. Bonnet p. 54). Ein Befehl im Namen Jesu (κελεύει σοι Ἰησοῦς) war schon vorher an den Dämon gerichtet worden, nie mehr in die Wohnung eines Menschen zu kommen, und die vorhergehenden Worte des Dämon selbst[1]) zeigen deutlich, wie in dem Gebet, auch in den feierlichen Doxologien eine Waffe gegen die Dämonen gefunden wird. Geringer ist die Beziehung zu allgemeiner verbreiteten Gebetsgewohnheiten in den Beschwörungs-

---

χωρισθῆναι καὶ μάλιστ᾽ ὅταν οἱ λέγοντες ἀπὸ διαθέσεως ὑγιοῦς καὶ πεπιστευκυίας γνησίως αὐτὰ λέγωσι. Vgl. I, 25 (K. I, 76, 13—18); de or. c. 22. Clem. Alex., Quis dives 34. Justin Apol. II, 6 u. Dial. c. Tr. 30. 85. Vgl. F. Kattenbusch, das apostolische Symbol II S. 289—291.

1) Ed. Bonnet p. 52 Z. 11 ff.: καὶ ὥσπερ σὺ τῇ εὐχῇ σου καὶ τοῖς ἀγαθοῖς ἔργοις ἐν ταῖς πνευματικαῖς σου ἐπαναπαύει δοξολογίαις, οὕτως κἀγὼ ἐπαναπαύομαι φόνοις τε καὶ μοιχείαις, ἐργαζόμενος καὶ ταῖς διὰ οἴνου ἐν τοῖς βωμοῖς γινομέναις θυσίαις κ. τ. λ.

gebeten der anderen Akten. Die Johannesakten geben ein Gebet wieder bei der Vertreibung des Dämons aus dem Tempel zu Ephesus (c. 41, p. 170—171) und eine Bedrohung der Schlange im Grabe der Drusiane, der sich ein Gebet um Wiedererweckung des Kallimachus anschliesst (c. 75, p. 187). Eine ausführlichere Fluchformel steht Acta Johannis c. 84 (p. 192). Die Acta Petri c. Simone bringen c. 19 eine interessante Entsühnungsformel: Die Dämonen werden aus einem Hause vertrieben, in dem alles unter Anrufung des Namens Jesu mit Wasser besprengt wird; dazu spricht Marcellus die Worte: „Ich kenne dich, Herr, als rein und unberührt von aller Unreinheit, so dass fliehen muss mein Feind und Gegner vor deinem Anblick". Nun kann Petrus mit den Gläubigen hier zusammenkommen und beten. Diese Sitte, ein Privathaus durch Austreibung der Dämonen erst geeignet zu machen, um die christliche Gemeindeversammlung zu beherbergen, ist gewiss sehr oft befolgt worden. Es ist dies die älteste uns bekannte Form der Weihe gottesdienstlicher Räume der Christen. — Die Acta Petri et Pauli c. 77 enthalten eine Beschwörung der Engel des Satans, den Simon fallen zu lassen, aber nicht in Gebetsform. Dagegen findet sich in den Acta Philippi c. 26 eine hebräische (?) Fluchformel, der sich ein Gebet an den Vater Jesu Christi anschliesst mit der Bitte, die Gegner im Abgrund verschwinden zu lassen. Dies ist jedenfalls auch späteren Ursprungs. Zu vergleichen ist hier endlich noch die von Reitzenstein auf einem Papyrus in Gizeh (Museum von Gizeh 10263 saec. IV oder V) gefundene und von Jacoby[1]) veröffentlichte Beschwörungsformel. In ihr wird Christus als Gott angerufen unter Erinnerung an die Hauptthatsachen seiner Geschichte; diese Anrufung seines Namens soll alle Mächte der Finsternis bezwingen, jeden unreinen Geist und Dämon vertreiben, Kälte, Fieber und allerlei Krankheit fernhalten. Auch wenn die Datierung Jakobys (2. Jahrh.) viel zu früh ist und die Verbindung mit dem Ägypterevangelium eine Phantasie, so bleibt dieses Stück doch ein typisches Beispiel für solche Anrufungen, wie sie jedenfalls das 3., wahrscheinlich aber auch das 2. Jahrhundert schon gekannt hat (vgl. Justin, Apol. II, 6; Dial. 35). Hier hat die Magie und heidnischer Aberglaube ohne Zweifel stark auch bei Christen nachgewirkt, nicht als ob eine Imitation des Heidnischen stattgefunden hätte, aber doch so, dass die, welche Christen wurden,

1) Jacoby, Ein neues Evangelienfragment, Strassburg 1900, S. 31 ff.

sich von diesen Anschauungen nicht trennten. Es ist dies einer der wenigen Punkte, wo das Heidentum nachhaltiger auch auf die Form des christlichen Gebetslebens eingewirkt hat. Die Welt der Dämonen und ihre Macht blieb eine Wirklichkeit auch für die Christen; das Gebet galt als Hauptwaffe gegen diese Mächte der Finsternis; begreiflich genug, dass es mit der Magie und mit Beschwörungsformeln in eine gefährliche Verwandschaft trat. Hierfür sind die angeführten Beispiele aus den altchristlichen Volkserzählungen der beste Beweis.[1])

Bilden die Wunder- und Beschwörungsgebete gewöhnlich den Anfang in den Bekehrungsgeschichten der apostolischen Missionare, indem sie den bösen Feind aus Häusern und Herzen vertreiben, so ist das nächste die Fürbitte für die Neubekehrten. Je nach der Situation sind diese Gebete verschieden, aber in gewissen Grundgedanken stimmen sie überein. Jesus als der Helfer in aller Not wird angerufen, den gläubig gewordenen gnädig zu sein, als der gute Hirte sie in seine Herde aufzunehmen, vor den Wölfen zu bewahren und mit seinen himmlischen Gaben zu stärken. Auch ist wohl der Dank für die Bekehrung mit dieser Bitte verbunden. So betet Thomas für den König Gundaphoros und seinen Bruder, die von nun an διάκονοι und ὑπηρέται des Herrn sein wollen. (Act. Thom. 25, ed. Bonnet p. 19, vgl. Anhang 10 c. α), ganz ähnlich auch für den Königssohn Uazanes (p. 81); so beten die von ihm Geheilten, um mitgezählt zu werden unter den Schafen Jesu (c. 57, p. 43, 5 ff., vgl. Anhang 10 c. β); so betet der Apostel beim Abschied von der indischen Gemeinde, die er dem Diakon Xenophon überlässt, und schliesst mit einem Friedensgruss. Ebenfalls an den Herrn als den guten Hirten wendet sich Petrus in seiner Fürbitte für Marcellus und sein Haus (Acta Petri c. Simone 10, ed. Lipsius p. 58, 12 ff., vgl. Anhang 10 c. γ). Es ist wohl nicht zu verkennen, dass diese Gebete mit denen für die Katechumenen

1) F. Kattenbusch a. a. O. p. 291 Anm. 23 führt noch ein Beispiel aus der Historia Lausiaca des Palladius von einem an Jesus gerichteten Gebet an. Vermutlich lassen sich diese Beispiele, zumal aus späteren Quellen, sehr vermehren. Mir genügt es hier, auf die Gattung aufmerksam zu machen. — Heidnische Beschwörungsformeln vgl. in: Zwei griechische Zauberpapyri des Berliner Museums, herausgegeben von G. Parthey, Berlin 1866, bes. I, 198. 209. 215. 312—314. II, 158. 167 und Dieterich, Abraxas, Leipzig 1891, p. 138; aus dem Pariser Papyrus 3009 v. 10. 23. 39; p. 159, pap. Mimaut v. 270 ff.

eine deutliche Verwandtschaft haben. Eine andere Beziehung scheint mir in dem Gebet des Thomas für das Brautpaar (c. 10 vgl. Anhang 10 d.) vorzuliegen. Hier handelt es sich um eine Fürbitte um das Seelenheil dieses Paares, das nach diesem Gebet im Brautgemach vom Herrn selbst zum heiligen Leben der Enthaltsamkeit bewogen wird. Trotz dieser asketischen Tendenz der Erzählung enthält das Gebet selbst nichts, was es zu einem die Ehe heiligenden Gebete ungeeignet machte. Jesus wird als συνοδοιπόρος und φυτουργὸς τοῦ ἀγαθοῦ δένδρου angerufen und das ganze Gebet passt vortrefflich zur Einsegnung einer christlichen Ehe. Es schliesst mit Handauflegung und dem Segenswunsch: „der Herr sei mit Euch". Wir gehen deshalb nicht fehl, wenn wir hier ein älteres Gebet zur Einsegnung einer christlichen Ehe vermuten.

Kürzere Fürbitten finden sich noch in der Form B der Thomasakten (James 62), in den Acta Petri c. Simone 2 (ed. Lipsius p. 47, 12—13, 32—34), in den Acta Pauli et Theclae 24 (p. 252, 4) und 31 (258, 3) und in den Acta Philippi 11 (Tischendorf p. 79).

Zuweilen mit solchen Fürbitten verbunden, meist aber einen Typus für sich bildend sind die Dank- und Lobgebete, wobei wir zunächst von denen absehen, die unmittelbar mit Taufe oder Eucharistie verbunden sind. Sie bestehen der Hauptsache nach aus längern an Christus, den eingebornen Sohn Gottes, gerichteten Epiklesen in Vokativform oder auch mit der Formel σοὶ δόξα oder δόξα τῷ κ. τ. λ. eingeleitet. Sie nehmen Bezug auf die Bekehrung und Rettung der einzelnen (so Act. Th. c. 15 der Dank des Bräutigams, ed. Bonnet p. 69 Dank des Thomas nach der Taufe der Mygdonia im Gefängnis, Acta Pauli et Theclae c. 24 Dank der Thekla für ihre Errettung, c. 42 Dank am Ort ihrer Bekehrung) oder sie beziehen sich allgemeiner auf die durch Jesus gebrachte Erlösung. Aus den Thomasakten ist zuerst hinzuweisen auf das hymnenartige Gebet, das der Apostel als Antwort auf die Rede des Eselsfüllen spricht (p. 29). Er schliesst mit der einzigartigen Meinung: δοξάζομεν καὶ ὑμνοῦμέν σε καὶ τὸν ἀόρατόν σου πατέρα καὶ τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα καὶ τὴν μητέρα πάσης τῆς κτίσεως. Damit ist wohl die Kirche oder auch die σοφία gemeint und der gnostische Charakter nicht zu verkennen. Dann sind hier zu nennen die Gebete c. 56 57, und 58 (p. 43, 6—11; 44, 8), mit denen eine Bitte verbunden ist, herabzuschauen auf die, welche um seinetwillen alles verlassen haben. Ferner das Gebet an Jesus (ed. Bonnet p. 54)

vor der Vertreibung der Dämonen mit mehrmaligem δόξα von stark dogmatischer Färbung; endlich das kurze kommunikative gottesdienstliche Dankgebet mit angeschlossenen Makarismen nach der völligen Bekehrung der Mygdonia unter Beisein des Volkes. (ed. Bonnet p. 59, 12—13). Aus den von James veröffentlichten Akten ist das Gebet des Thomas c. 27 hier zu erwähnen. Die Johannesakten bieten uns ein Lobgebet für die christliche Erlösung in c. 77 (p. 189), welches die alles menschliche Verstehen übersteigende Wunderbarkeit des Heiles Jesu Christi preist, ein Gedanke, der in Gebeten dieser Art häufig wiederkehrt. Der Schluss dieses Gebets ist von ganz liturgischem Charakter.[1]) Dies liturgische Element tritt ebenso wie die Neigung zu dogmatisierendem Ausdruck in diesen Dank- und Lobgebeten am meisten hervor; es fehlt hier der Eindruck des Volkstümlichen mehr als bei den vorgenannten Arten. Auf die Hymnen und Dankgebete späterer Quellen können wir hier verzichten, zumal Stücke derart sich noch in einer grossen Zahl der verschiedenartigsten Gebete zerstreut finden.[2])

Von besonderer Bedeutung sind die Tauf- und Abendmahlsgebete. Sie entstammen jedenfalls einer Zeit, in der noch eine weitgehende Freiheit für diese Gebete herrschte, sodass der Erzähler sich nur an den gewohnten Typus im allgemeinen, nicht aber an einen bestimmten Wortlaut zu binden brauchte. Es ist deshalb auch nur von sekundärer Bedeutung, dass einige dieser Gebete im Einzelausdruck einen „gnostischen“ Charakter tragen. Es lässt sich garnicht abmessen, wie weit dieser Geist in sehr viele christliche Gemeinden eingedrungen war, ohne dass sie sich als Sekte separierten. Auch der Gebrauch des Wassers anstatt des Weines beweist noch nicht den Ursprung solcher Gebete aus sektiererischen Kreisen.[3]) Dass die mitgeteilten Gebete im ganzen einen auch für kirchliche Kreise durchaus passenden Charakter

---

1) Δοξάζομέν σε καὶ αἰνοῦμεν καὶ εὐλογοῦμεν καὶ εὐχαριστοῦμεν τὴν πολλήν σου χρηστότητα καὶ μακροθυμίαν, ἅγιε Ἰησοῦ · ὅτι σὺ μόνος θεὸς καὶ οὐχὶ ἕτερος ᾧ τὸ ἀνεπιβόλευτον κράτος καὶ νῦν καὶ εἰς ἅπαντας τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.

2) Vgl. Mart. Bartholomei (Bonnet p. 144), historia Josephi fabri (Tischendorf p. 285), Acta Petri (Linusakten) 13 (Lipsius p. 16), Acts of Xantippe 22 u. 19 (ed. James).

3) Auch wenn A. Harnack bei Justin nicht recht hat, so hat er doch soviel zweifellos nachgewiesen, dass auch in katholischen Kreisen der Gebrauch des Wassers statt des Weines vorgekommen ist.

tragen, ist viel bemerkenswerter, als einzelne Ausdrücke und Gebräuche, die auf einen fremden Gott hinweisen. Ausgeprägt gnostische, einer Sekte angehörige Gebete sehen ganz anders aus, wie die von Irenäus mitgeteilten Gebete der Markosier und besonders die in den koptisch-gnostischen Werken erhaltenen zeigen. Das „gnostische" Element kann freilich auch in einigen dieser Gebete, zumal in den Johannes- und Thomasakten nicht verkannt werden; damit ist aber über den ausserkirchlichen Ursprung derselben noch nichts sicher entschieden. Die zahlreichsten Beispiele bieten die Thomasakten. Nach der oben bereits erwähnten Fürbitte des Apostels für den König Gundaphoros und seinen Bruder Gad (c. 25) werden diese „besiegelt"[1]) d. h. mit dem Kreuzeszeichen bezeichnet und mit heiligem Öl gesalbt und dadurch in die christliche Brudergemeinschaft aufgenommen. Nach dem Friedensgruss ‚εἰρήνη ὑμῖν ἀδελφοί' den ihnen der Herr selbst zuruft, schüttet der Apostel das Öl auf ihr Haupt und salbt sie unter feierlichen Gebetsworten, die das Kommen des heiligen Namens Christi, der Macht des Höchsten, der vollkommenen Barmherzigkeit, der höchsten Gnadengabe, etc. (es folgen gnostische Ausdrücke), des heiligen Geistes herabflehen. Darauf erscheint ein Jüngling mit einer Fackel, so hell, dass alle Lichter dagegen dunkel erscheinen, und verschwindet wieder. Es ist der Herr. Der Apostel spricht: „Unfassbar ist für uns, Herr, dein Licht, wir können es nicht ertragen; denn es ist stärker als unser Gesicht." Bei Tagesanbruch bricht er das Brot und lässt die Besiegelten teilnehmen an der Eucharistie, (c. 26, 27, ed. Bonnet p. 19 u. 20 vgl. Anhang 10 c. α). Bald darauf verlässt der Apostel die Gegend und am Morgen seines Aufbruchs bricht er noch einmal das Brot mit der Gemeinde und giebt ihnen von dem ἄρτος τῆς εὐχαριστίας mit den Worten „es gereiche euch diese Eucharistie zur Barmherzigkeit und zum Erbarmen und zur Belohnung und nicht zum Gericht", eine Spendeformel, die mit Amen beantwortet wurde (c. 29, p. 22).

Nach der Vertreibung des Dämon aus dem schönen Weib (c. 46. 47, vgl. Anhang 10 e. β) bittet diese den Apostel um das Siegel zum Schutz gegen die Wiederkehr jenes bösen Feindes. Der Apostel legt ihr die Hand auf und besiegelt sie auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes. Nachdem dies geschehen,

---

1) Über σφραγίς und σφραγίζεσθαι, vgl. G. Wobbermin, Religionsgeschichtliche Studien. Berlin 1896. p. 144—154.

befiehlt der Apostel, einen Tisch zu bereiten. Nachdem sein Diakon eine Bank gebracht, über welche Thomas ein weisses Tuch breitet, stellt er das Brot des Segens darauf. Nun richtet er an Jesus, den Sohn Gottes, ein Gebet, das nach einer kurzen Anrede mit den Worten anhebt: „Komm jetzt und teile mit uns." Darauf folgen eine ganze Reihe mit ἐλθέ beginnender Anrufungen, von denen einige wiederum gnostische Farbe haben. Darauf schneidet der Apostel in das Brot ein Kreuz und giebt zuerst dem Weibe, dann den andern mit ihr Besiegelten. Die Spendeformel lautet hier: ἔσται σοι τοῦτο εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ λύτρον αἰωνίων (l. αἰώνιον?) παραπτωμάτων.

In beiden Beispielen ist von einer Taufe mit Wasser keine Rede. Der Besiegelung, die im ersten Fall mit der Salbung zusammenfällt, folgt gleich die Eucharistie. Anders in den spätern, neuerdings erst veröffentlichten Stücken. Mygdonia erhält, nachdem sie um das Siegel (σφραγίς) gebeten, zuerst die Salbung mit einer an das heilige Öl gerichteten Anrufung (u. a. ἐλθέτω ἡ δύναμίς σου p. 68). Dann wird sie an einer Quelle auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes getauft. Darauf empfängt sie die Eucharistie in Gestalt von Brot und Wasser, worauf eine Himmelsstimme die Worte des Apostels: „du hast das Siegel empfangen, nun schaffe dir das ewige Leben" mit „ναὶ ἀμήν" bekräftigt. Endlich folgen kurze Dank- und Bittgebete des Thomas im Gefängnis, der Mygdonia in ihrem Gemach (ed. Bonnet p. 49). Ähnlich ist der Vorgang bei der Taufe des Siphor und seiner Familie (ed. Bonnet p. 73 vgl. Anhang 10 e. γ). Nach einem kurzen Lobpreis der Taufe mit dreimaliger Doxologie dessen, der sie gegeben, erfolgt die Salbung ebenfalls mit dreigliedriger Doxologie, dann die Taufe auf den trinitarischen Namen und die Eucharistie (Brot allein) mit einem kurzen Segensgebet über das lebenspendende Brot, das mit der Bitte schliesst, den Getauften am Reiche teilzugeben und sie unbefleckt zu bewahren. In diesem Gebet ist nichts, was nicht in jeder christlichen Gemeinde gesagt werden konnte. Von einer Christophanie ist nicht die Rede.

Dies Moment tritt dagegen stark hervor bei der letzten Taufe, die Thomas im Gefängnis an Uazanes, Tertia und Mnesara vornimmt (p. 82 vgl. Anhang 10 e. δ). Nachdem diese durch Bestechung des Wärters in das Gefängnis des Apostels gelangt sind, preist dieser zunächst Christus in einer kurzen Doxologie. Dann werden alle Lichter ausgelöscht, aber auf die Bitte an den Herrn leuchtet dieser

mit seinem wunderbarem Licht, sodass für die Gläubigen das Gefängnis hell wird wie der Tag. Ebenso ist es hell trotz aller Nacht im Hause des Uazanes, wohin sie durch Jesus wunderbar geleitet werden. Dort spricht nun der Apostel zunächst ein Gebet an Jesus und fleht ihn an, die Täuflinge in seine Herde aufzunehmen (ganz ähnlich wie c. 25). Dann folgt die Weihe des Öls mit feierlicher Anrufung Jesu, zu kommen und dem Öle Kraft zu geben, dann die Salbung selbst „im Namen Jesu Christi zur Vergebung der Sünden, zur Abwehr des Gegners und zum Heil der Seelen", endlich die Taufe. An sie reiht sich die Segnung des Brotes und des Kelches durch ein Gebet mit einer allegorischen Deutung einiger Einzelheiten der Leidensgeschichte (Essig, Anspeiung, Dornenkrone, Grabtuch und Grab). Das eucharistische Dankgebet ist nur erwähnt, aber nicht mitgeteilt. Die Spendeformel lautet: es gereiche euch diese Eucharistie zum Heil und zur Freude und zur Gesundheit eurer Seelen. Das Amen der Empfangenden findet eine Antwort durch eine Himmelsstimme, die da spricht: „Amen, fürchtet euch nicht, glaubet nur".

Diese Stimme von oben ist ebenso wie die Erscheinung des Lichtes oder eines Jünglings, die Bezeugung der persönlichen Gegenwart des Herrn, dessen persönliches Kommen fast in allen diesen Gebeten vor allem anderen erfleht wird (vgl. das häufige ἐλθέ oder ἐλθέτω). Ganz von demselben Charakter sind auch die Tauf- und Abendmahlsgebete in den anderen Akten. Eine Christophanie in einem Predigtgottesdienst im Hause des Marcellus erzählen die Acta Petri c. Simone c. 21 (ed. Lipsius p. 68. 69). Auf das Gebet des Petrus erscheint ein wunderbares, unbeschreibliches Licht, sodass sie beten: „Erbarme dich unser, Herr, deiner Diener; was wir tragen können, Herr, gewähre uns; dies aber können wir nicht sehen, noch ertragen." Die Witwen sehen dann den Herrn verschieden, die einen als alten Mann, die andern als Jüngling, die dritten als Knaben. Darauf spricht Petrus ein Dankgebet. Es handelt sich also um eine Christuserscheinung in einem Predigtgebetsgottesdienst. Die Verwandtschaft mit den Erlebnissen einer Eucharistiefeier ist deutlich und tritt am klarsten in dem Gebet des Petrus hervor, wenn er sagt: sed nunc domine, dulce et sanctum nomen tuum succurras istis. Tu tange oculos earum, tu enim potens es, ut hae videant luminibus suis. Eine andere Christuserscheinung berichten dieselben Akten bei der Taufe des Theon (c. 5, ed. Lipsius p. 51). An der Stelle, wo Theon aus dem

Wasser gestiegen, erscheint ein schöner Jüngling und spricht: „Friede sei mit euch“. Darauf geht Petrus mit dem Neugetauften in die Schiffskabine und giebt ihm dort die Eucharistie (nur das Brot erwähnt), nachdem er Christo in einem kurzen Gebet gedankt hat. — Die Johannesakten endlich enthalten an drei Stellen eucharistische Gebete. Das erste (c. 9, ed. Bonnet p. 156 vgl. Anhang 10 b. β) ist zwar zunächst nur ein Wundergebet zur Verwandlung des Giftbechers in einen Becher des Heils; aber die Formulierung gerade dieses Gebets enthält zweifellose Anklänge an Abendmahlsgebete; soll doch der Gifttrank durch Jesus in einen Trank des Lebens und des Heils verwandelt werden und soll dienen wie ein ποτήριον εὐχαριστίας zur Heilung von Seele und Leib und zu unwandelbarem Glauben. Eine eucharistische Doxologie spricht Johannes am Grabe der Drusiane (c. 85 ed. Bonnet p. 193 vgl. Anhang 10 e. ε), nachdem der Herr in Gestalt eines Jünglings erschienen war und die Toten auf das Gebet des Johannes hin wieder erweckt hatte. Dies Gebet nimmt auch Bezug auf den heiligen Namen Jesu und auf seine persönliche Erscheinung mit doppeltem δοξάζομεν und einmaligem αἰνοῦμεν; es schliesst dann mit vier kurzen, durch εὐχαριστοῦμεν eingeleiteten Sätzen. Dann folgt die Austeilung an die Brüder. Am ausführlichsten ist die Abschiedseucharistie des Apostels Johannes geschildert (c. 109 Bonnet p. 207 ff. vgl. Anhang 10 c. γ). Nach einer Art Abschiedspredigt spricht Johannes eine wortreiche Anrufung Jesu um Hülfe für seine Knechte. Dann folgt die Segnung des Brotes durch eine liturgische feierliche Danksagung (sechsmaliges δοξάζομεν) an Christus mit Aufzählung aller der Heilsgüter, die er gebracht, und heilbedeutenden Namen, die er trägt. Auf dieses längere Dankgebet folgt die Austeilung an alle einzelnen, wobei jedesmal gebetet wird, dass der Empfangende würdig sei der Gnade des Herrn und der heiligsten Eucharistie. Endlich nimmt Johannes selbst die Eucharistie mit den Worten: Auch mir sei ein Teil gegeben mit euch — der Friede sei mit euch, Geliebte. Auch diese Feier dürfte in den Hauptzügen charakteristisch sein für eine altchristliche Abendmahlsfeier überhaupt. Im Unterschied zu den vorgenannten tritt hier der besondere und wunderbare Charakter mehr zurück.

Was wir aus all diesen Erzählungen lernen, ist folgendes: Das Erleben der Gegenwart des Herrn war für den christlichen Glauben mit jeder Taufe und Abendmahlsfeier eng verknüpft und nahm in Legenden, wie wir sie hier kennen lernen, nur massivere Gestalt an. Man glaubte, dass der Herr auch den Augen der

Gläubigen zuweilen sichtbar erscheine. Das Aussprechen seines Namens hatte aber allein eine wunderbare Kraft. Dank und Lobpreis weihen das Öl, das Wasser und das Brot. (Vom Wein ist nirgends die Rede.) Das Herabrufen Jesu wird auch zu einem Herabrufen seiner Gnaden und diese werden gleichsam personificiert wie himmlische Mächte. Es sind dies die Grundzüge, die wir auch aus den kirchlich-liturgischen Gebeten kennen lernten, hier nur verbunden mit der Neigung zum Wunderbaren und einer etwas an Magie erinnernden Auffassung, wie sie dem Volksglauben zu allen Zeiten eigentümlich ist. Nicht diese abenteuerlichen Züge machen den kirchlichen Ursprung dieser Gebete verdächtig, sondern allein die einer künstlichen Spekulation entlehnten theologischen Ausdrücke, die in einigen derselben vorkommen; aber auch sie sind in katholischen Gemeinden nicht undenkbar. Wir werden also an dem katholischen Ursprung dieser Legenden und der darin enthaltenen Gebete festhalten, wo uns das Gegenteil nicht zwingend bewiesen wird.[1])

Eine letzte Gruppe von Gebeten in diesen Erzählungen sind die Leidens- und Todesgebete der um des Glaubens willen Gemarterten und Sterbenden. Hierher gehören zuerst die Bitten um Hülfe in dringendster Gefahr an den Herrn als die Zuflucht aller Notleidenden. Es sind dies gemäss der asketischen Tendenz dieser Erzählungen sämtlich Bitten von Frauen, die von den Angriffen der Unreinheit unberührt bleiben möchten. So fleht Mygdonia (Act. Thom. p. 60, 27—31; 61, 6—16; 69, 16—20) dreimal den Herrn an um Schutz gegen ihren Gatten, Thekla um Bewahrung ihrer Jungfrauschaft (Acta Pauli et Theclae cod. G. — ed. Lipsius p. 271 und 272). Die Gebete sind nicht lang und ganz in volkstümlichem Ton gehalten. Jedoch enthalten die Gebete um Erlösung aus Todesqualen in der Form B der Thomasakten (c. 44 ed. James) und in den Acta Andreae et Matthiae 28 (p. 107) viel künstliche Reflexion und gehören einer Zeit an, die selbst keine echten Martyrien mehr erlebte und daher auch solche Gebete nicht lebenswahr wiederzu-

1) Der Ausdruck „gnostisch" charakterisiert nicht nur eine oder wenige bestimmte Sekten und Richtungen, sondern bezeichnet eine ganze Geistesrichtung. Er ist darin am ersten mit der modernen Bezeichnung „methodistisch" zu vergleichen. Neben zahllosen methodistischen Sekten der verschiedensten Art giebt es auch Methodismus in den Staatskirchen; ja fast das ganze englische und amerikanische Kirchenwesen ist gegenwärtig mehr oder weniger methodistisch.

geben vermochte. Dagegen sind die kurzen Todesgebete des Thomas (Form B c. 65) und des Petrus (Mart. Petri et Pauli 62, ed. Lipsius p. 172) lebenswahr und aller Beachtung wert. Im ersteren bittet Thomas den Herrn, der in einem unnahbaren Licht in der Höhe wohnt, seinen Geist in Frieden aufzunehmen; im letzteren dankt Petrus dem guten Hirten, dass die Schafe, die er ihm anvertraut, mit ihm leiden und bittet, dass sie mit ihm Anteil haben möchten an seinem Reiche. Waren dies auch nicht die Gebete der genannten Apostel, so haben doch die christlichen Märtyrer gewiss in dieser Art gebetet. — Anders sind die längern Todesgebete zu beurteilen, die sich am Schluss der grössern Apostelakten finden (Acta Thomae, ed. Bonnet, Suppl. I p. 88—92; Acta Johannis 112—114, ed. Bonnet p. 211—214; Acta Petri c. Simone 39 = Mart. Petri 10 ed. Lipsius p. 96 ff.). Es sind dies vom Erzähler komponierte längere, erbauliche Stücke, die das Erzählte noch einmal rekapitulieren und die erbauliche Wirkung verstärken sollen. Sie verhalten sich zu der vorhergehenden Erzählung ähnlich wie Joh. 17 zu den voranstehenden Kapiteln des vierten Evangeliums. Sie preisen die grossen Thaten Gottes, vollenden die Charakteristik des heiligen Gottesmannes und versichern die Christen seines Erbes und seiner Fürbitte. Im einzelnen sind sie trotz mancher Berührungspunkte (z. B. Dank für die Erhaltung des reinen, ehelosen Lebens) recht verschieden.

Thomas beugt die Kniee und preist den Herrn als seine Hoffnung, seine Zuversicht und seinen Meister und bittet ihn, bis zum Ende mit ihm zu sein. Er sei es, der ihm seinen Namen gezeigt und den Reichtum seiner Wahrheit. Seinen Willen habe er erfüllt. Zum Beweis dessen erinnert der Apostel an lauter Worte und Gleichnisse des Herrn in kurzen Andeutungen, eine ausserordentlich wertvolle, noch wenig beachtete Aufzählung, die uns beweist, wie man die Evangelien kannte. An alles habe er sich gehalten; deshalb möge der Herr ihn vor dem Bösen schützen und ihn in Ruhe, Freude und Friede in das andere Leben hinübergehen und vor dem ewigen Richter den Ankläger verstummen lassen.

Johannes ruft Jesus an als den, der die Apostel ausgesandt und sich durch Gesetz und Propheten offenbart habe, der in jeder Weise retten wolle und sich der Seele auf mancherlei Weise erbarme, dass er sich auch der Seele des Johannes zu erbarme. Gnostische Gedankenreihen blicken in dieser Epiklese deutlich durch. Dann folgt

ebenfalls in Vokativform eine zweite Reihe von Epiklesen, die auf des Apostels eigene gnadenreiche Lebensführung Bezug nimmt und zwar auf Züge, die uns aus den vorliegenden Akten nicht bekannt sind. Auch diese Epiklesen schliessen mit der Bitte um die Ruhe des Herrn, ein Ende in ihm, das unaussprechliche Heil. Der dritte Absatz des Gebets bittet in Imperativen der dritten Person um die Vernichtung und das Verderben aller Mächte der Bosheit. Dann macht Johannes das Kreuzeszeichen über sich und spricht: „du sei mit mir, Herr Jesus Christus“ und zu den Brüdern: „Friede sei mit Euch, Brüder“; danach gab er in Freude seinen Geist auf.

Petrus richtet sein Gebet im Anschluss an seine Abschiedspredigt an das Wort des Lebens und will ihm, dem himmlischen König, danken nicht mit fühlbaren und sinnlichen Organen, sondern mit den innern und übersinnlichen. Er soll ihm ein und alles sein. Dann wird das Gebet unterbrochen durch ein kurzes Mahnwort an die Brüder und schliesst mit dem Lobe Jesu Christi, des einzigen Gottes.

Einen volkstümlichen Ton haben alle diese drei Gebete nicht, am meisten noch das des Thomas. Spekulative theologische Reflexionen treten stark hervor. Jesus Christus ist als Objekt der Anbetung ganz an die Stelle Gottes getreten und wird Act. Joh. 112 sogar als ὁ τῶν ὑπερουρανίων πατήρ bezeichnet. Ein näheres Eingehen auf diese Gebete erübrigt sich für uns dadurch, dass sie viel mehr den theologischen Standpunkt ihres Verfassers charakterisieren als das wirkliche Beten der alten Christen. Wenn ein derartiges Beten in feierlichen und geheimnisvollen Worten überhaupt in älterer Zeit vorkam, so stand es schon an der Grenze dessen, was als zulässig in den christlichen Gemeinden betrachtet wurde. Hier haben wir es mehr mit litterarischen Produkten der Epigonenzeit, als mit Erzeugnissen christlichen Lebens zu thun. Dies gilt auch von dem doxologischen Hymnus der Johannesakten, der Christo selbst in den Mund gelegt ist. (c. 94—96, ed. Bonnet p. 197 bis 198). Was wir hieraus für die Geschichte des Gebets lernen, ist nur die Form, in der die kurzen Doxologien, jedesmal von der Gemeinde beantwortet, aufeinander folgen. Das einzelne setzt eigentümliche gnostische Gedankenreihen voraus, die eine allgemeine Bedeutung nicht gehabt haben.[1]) Damit sind wir an der Grenze

1) Dem Herrn Jesus selbst fingierte Gebete oder Hymnen in den Mund zu legen, scheint freilich auch sonst vorgekommen zu sein. Ein indirektes





dessen angelangt, was als christliches Beten in der Kirche der ersten Jahrhunderte anerkannt worden ist. Was darüber hinausliegt, gehört entweder ohne Frage in eine spätere Zeit oder hat nur in sektiererischen Kreisen Gültigkeit gehabt, denen die Kirche aus guten Gründen die Gebetsgemeinschaft versagte. Ehe wir zu der andern Gruppe erbaulicher Volkserzählungen übergehen, sei in einem kurzen Exkurs auf die uns erhaltenen Reste ausserkirchlicher Gebete hingewiesen.

### Exkurs: Gebete gnostischer Sekten.

Die ausgiebigste Quelle für die Erkenntnis gnostischer Sekten sind die in der Pistis Sophia und die in dem sog. Cod. Brucianus enthaltenen Reste der koptisch-gnostischen Litteratur. Erstere hat Harnack einer neuen Untersuchung unterzogen,[1]) letztere hat C. Schmidt herausgegeben und ausführlich besprochen.[2]) Harnack weist die Pistis Sophia der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts zu, Schmidt identifiziert das erste der im Cod. Brucianus enthaltenen Werke mit den beiden Büchern Jeû (Mitte des 3 ten Jahrh.), die in der Pistis Sophia genannt werden, das zweite hält er für 50 Jahre älter. Alle diese Schriften enthalten Gebete, die sämtlich denselben Charakter tragen und vermutlich den gottesdienstlichen Ge-

---

Beispiel aus Clem. Alex. Protrept. XI, 33, wo Christus aufgefordert wird, seinem Vater zu lobsingen, lernten wir schon kennen (S. 138). Doch kann das poetische Licenz sein. Die Historia Josephi c. XXII bietet ein Fürbittengebet Jesu an seinen Vater für Joseph. Im dritten der von Robinson (Texts and Studies IV, 2: Coptic Apocryphal Gospels p. 169 und 173) veröffentlichten sahidischen Fragmente finden sich zwei Gebete Jesu in „johanneischem Stil“, die Beachtung verdienen — das erste bei der Erzählung der wunderbaren Speisung, das zweite in der Stunde der Verklärung. Sie lauten in der von Robinson gegebenen englischen Übersetzung p. 169: My father, my father, all the root of goodness. I pray Thee to bless these five barley loaves that they may fill all this multitude in order that Thy son may be glorified in Thee and that those whom Thou hast drawn unto Him from the world may obey Him. p. 173: My father, my father, all the root of goodness, I beseech Thee, for the hour is come that Thou wouldst glorify Thy Son that all may know that Thou didst send me for this end. The glory be to Thee unto the ages of ages. Amen (vgl. Joh. 12, 27, 28).

1) Texte und Untersuchungen z. altchristl. Litteratur VII, 2 (1891): Über das gnostische Buch Pistis-Sophia.

2) Ebenda VIII, 1—2 (1892).

bräuchen bestimmter gnostischer Sekten entlehnt sind. (Schmidt schreibt die Bücher Jeû den Severianern in Ägypten, das zweite Werk syrischen Gnostikern zu).

Die Erzählung dieser Schriften beruht auf der Fiktion, dass Jesus nach seiner Auferstehung noch zwölf Jahre mit seinen Jüngern gelebt habe, um sie in die eigentlichen Geheimnisse des Gottesreiches einzuweihen, die hier mitgeteilt werden. Jesus wird daher als redend eingeführt. Aber auch die Apostel richten Fragen und Reden an den Herrn. Diese sind zum Teil ganz im gewöhnlichen Erzählungston gehalten und sind dann natürlich, obwohl Anreden an den himmlischen Jesus, keine Gebete.[1]) Andere dagegen sind feierliche, in liturgischem Stil gehaltene Anrufungen um Offenbarung des Lichtes, um Hülfe, Mitleid und Erbarmen, um Einweihung in die Mysterien (1 tes Buch Jeû, Schmidt S. 143; Pistis Sophia IX S. 357 ff. = C. Schmidt S. 334. 335. 336). Gehören sie auch im Zusammenhang des Ganzen mehr zur Einkleidung, so sind sie doch charakteristisch für die Art des Flehens um Mitleid und Erbarmen an Jesus, wie es in diesen Kreisen geübt wurde. Ähnlich ist das feierliche Gebet an das heilige Mysterium zu beurteilen, das die Geburten der Hyle in dem zweiten Werk sprechen. (Schmidt S. 307. 308). Sie flehen den höchsten unsichtbaren Vater an, sich ihrer zu erbarmen, ihnen körperlose Geister zu schicken, deren Wohnung sie sein können. Alle übrigen Gebete dieser Schriftengruppe spricht Jesus selbst. Er führt seine Jünger in die heiligen Mysterien ein und spricht die wunderwirkenden Gebete an den Vater aller Vaterschaft, das unendliche Licht. Das erste Buch Jeû enthält nur Hymnen an das Mysterium; es wird gebeten, alle Aonen und ihre Archonten in Jesu Lichtreich zu retten; dieselbe Formel ist für alle 13 Äonen wiederholt. Das Buch schliesst mit 22 fast gleichlautenden Hymnen Jesu zum Preise des Vaters, des unnahbaren Gottes, der in sich selber aufstrahlte. Wichtiger ist das zweite Buch Jeû, das die eigentlichen Mysterien der Wassertaufe, der Feuertaufe und der Geistestaufe bringt. Es ist ein ganz kompliziertes Ritual, in dem Taufe und Abendmahl zu einem Sakrament zusammengeschmolzen sind. Die äusseren

1) Bemerkenswert ist, wie die Apostel darauf hinweisen, dass sie alles verlassen haben, Vater, Mutter, Gärten, Felder, Güter und die Herrlichkeit des Königs preisgegeben (Schm. p. 143, vgl. Acta Thomae c. 57 ed. Bonnet p. 43, siehe Anhang 10 c. β).



Formen sind dem antiken Mysterienwesen entlehnt;[1]) aber auch geistig ist alles beherrscht von dem Gedanken der Reinigung und Sündenvergebung und Einweihung in eine geheimnisvolle Himmelswelt. Heilige Namen, teils nur sinnlos zusammengesetzte Buchstabenreihen, teils göttliche Eigenschaften und Ehrenprädikate, die alle die unnahbare Überweltlichkeit zum Ausdruck bringen, werden in wortreichen Epiklesen angerufen. Allerlei himmlische Mittelwesen, die 15 παραστάται und die sieben Lichtjungfrauen sollen die Taufe und Reinigung der Jünger ausführen, sodass ihre Sünden vergeben, ihre Missethaten ausgetilgt und sie zu den Erben des Lichtreichs gezählt werden. Nach jeder Besiegelung und προσφορά, vor jeder der Taufen wird dieses Gebet an den Vater aller Vaterschaft, das unendliche Licht, von Jesus wiederholt. Fast ebenso lauten die Gebete in der Pistis Sophia, wo dieselben Mysterien geschildert werden. Verwandlung des Weins in Wasser und andere Wunder sind die Wirkung dieser Gebete, die ganz wie Zauberformeln wirken und mit solchen eine gewisse Verwandtschaft haben. Liegt auch der Gedanke der christlichen Erlösung und Sündenvergebung zu Grunde, ist auch die Bedeutung der Person Jesu Christi für das Heil gewürdigt, so fehlt doch diesen Gebeten nicht nur Einfachheit und Nüchternheit, sondern vor allem die Einsicht in den geistigen Charakter der Wirkungskraft des Gebets. Aus dem gläubigen Reden des Kindes mit dem Vater im Himmel ist ein kompliziertes Ritual geworden, das auf himmlische Mächte gleichsam zwingend einwirken soll. Aus dem Glauben ist im Grunde Aberglauben geworden: Hülfe und Trost wird nicht bei Gott sondern bei andern Mächten gesucht. Die Gefahr, die in dem Spiritualismus und Hyperidealismus des Origenes lag, dass man im Gebet von der Erde ganz loskommen wollte und darüber nicht nur den festen Halt auf der Erde, sondern auch den Himmel selbst verlor, ist hier Wirklichkeit geworden. Die gnostischen Sekten haben unter dem Einfluss der antiken Mysterien nur anticipiert, was später und langsam sich auch in der Kirche entwickelte. — Es ist deshalb kein reiner Zufall, sondern ist charakteristisch für diese geistige Anticipation des Katholischen, die im ausgeprägten Gnostizismus liegt, dass gerade in der Pistis Sophia davon die Rede ist, dass das Gebet des Gerechten auch den Verstorbenen

1) Vgl. Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum. Göttingen 1894, p. 101 ff.

nützlich werden kann, die schon in den Klauen des Teufels sind. Er muss solche Seele fahren lassen, wenn eifrig für sie gebetet wird.[1]) Zu solcher Fürbitte wird denn auch ermahnt und ein Fürbittengebet für verstorbene Seelen p. 331 (Harnack p. 81) mitgeteilt.

Einige andere gnostische Gebete teilt noch Irenäus mit; sie gehören der Sekte des Gnostikers Markus an. Es sind zunächst Taufformeln[2]) die ja nicht im eigentlichen Sinn des Wortes Gebete sind, aber doch gebetsartigen Charakter haben. Sie haben eine sehr ausgesprochene gnostische Farbe. Interessanter noch ist ein Abendmahlsgebet der Markosier (I, 7, 2), das bei dem Umfüllen des Weines aus einem kleinen Becher in einen grössern gesprochen wird. Es lautet: „Die vor allem seiende, unwahrnehmbare und unaussprechliche Gnade erfülle deinen inneren Menschen und mehre in dir ihre Erkenntnis, hineinsäend das Senfkorn auf gutes Land.“ Gegen diese Segensformel kann auch von gemeinchristlichem Standpunkt aus nichts eingewendet werden. Nach dem Glauben der Markosier sollte sie das Wunder bewirken, dass der Wein aus dem kleinen Becher sich so mehrte, dass er auch den grossen mehr als füllte. So freilich wäre aus einem christlichen Gebet eine magische Zauberformel geworden, die Irenäus mit Recht verurteilt.

Die darauf folgende Weiheformel zur Übermittelung der Gnade an eine Prophetin ist nicht in Gebetsform gehalten. Interessant ist aber, wie Irenäus erzählt, dass durch allerlei Anrufungen die Frauen hineingesteigert würden in eine Gefühlswärme, in der sie schliesslich selbst glauben, die Kunst der Propheten zu können, die sie vorher nicht konnten. Diese Schilderung wird nicht nur für das Prophezeien, sondern auch für die freien Gebete der Sekten und vieler katholischen Gemeinden als charakteristisch gelten dürfen.

Ganz eigentümlich endlich sind 2 Gebetsformeln, welche die Seele sich merken soll, um sie dann zu ihrer Rettung beim Eingang in das Totenreich (I, 14, 4) oder vor dem Richterstuhl Gottes zu brauchen (I, 7, 5; 14, 4). Diese Gebete, eingeprägt als Zaubermittel zur Rettung in der jenseitigen Welt, verleugnen gänzlich den christlichen Geist und gehören nicht mehr in die Geschichte des christlichen Gebets, sondern in die des heidnischen Aberglaubens. Ich begnüge mich daher damit, an dieser Stelle auf sie hinzuweisen.

1) Pistis Sophia ed. Schwartze p. 275, Harnack p. 72.
2) ed. Harvey I, 14, 2.

## B. Gebete in den älteren Märtyrerakten.

Auch die Märtyrerakten sind in erster Linie zu erbaulichem Zweck geschrieben; selbst wenn sie nicht nur Legenden, sondern wirkliche Geschichten erzählen, wollen sie nicht nur späteren Geschlechtern übermitteln, was sich ereignet hat, sondern sie wollen die Zeitgenossen des Erzählers ermutigen, stärken und erbauen. Nur wenige von ihnen stehen den Ereignissen, die sie erzählen, unmittelbar nahe. Der Brief der Gemeinde von Lyon und die Akten der Perpetua und Felicitas machen darin eine rühmliche Ausnahme. Andere, wie die Akten der scillitanischen Märtyrer, des Cyprian, des Apollonius sind kurze, aktenmässige Aufzeichnungen. Aber selbst diese im engeren Sinn geschichtlichen Quellen sind nicht frei von erbaulicher Tendenz. Mit dieser hängt die Mitteilung von Gebeten in diesen Erzählungen eng zusammen. Zumal wo der Wortlaut eines Gebets mitgeteilt wird, ist die Absicht den Leser zu erbauen, massgebender, als die Gewissenhaftigkeit historischer Berichterstattung. Das dürfen wir bei allen diesen Gebeten nicht vergessen. Im übrigen waltet zwischen den Urkunden des Zeitalters der Märtyrer selbst und den späteren Märtyrerlegenden, die nach der Verfolgungszeit geschrieben sind, ein ähnlicher Unterschied, wie zwischen den Erzählungen des apostolischen Zeitalters und den spätern Apostellegenden. Die Zeitgenossen der Märtyrer erzählen von den letzen Stunden der Glaubenshelden nicht nur mit einer echten Wärme des Gefühls, sondern auch mit einer gewissen Keuschheit und Bescheidenheit, in würdiger Kürze und Einfachheit. Der echte Märtyrer hält keine langen Reden und seine Gebete sind nicht feierliche öffentliche Prunkstücke. Sie sind in der Regel kurz, oft im Wortlaut gar nicht aufbewahrt, jedenfalls nie zur Glorifikation der Märtyrer selbst bestimmt. Die späteren, zum Teil erst dem Anfang des Mittelalters angehörigen Akten verraten sich nicht zum wenigsten durch die feierlichen Gebete, in denen deutlich nicht der Märtyrer mit Gott, sondern der Erzähler mit seinen frommen Lesern redet, um das Martyrium zu verherrlichen. Das Fehlen solcher „gemachten" Gebete ist freilich noch kein sicheres Zeichen für Alter und Echtheit. Wie uns zumal Ehrhards [1]) vorzügliche Übersicht über diese Litteratur zeigt,

---

1) A. Ehrhard, Die altchristliche Litteratur und ihre Erforschung, 1884—1900 (Strassb. theol. Studien), Freiburg 1900, p. 539—592.

ist die Forschung nichts weniger wie abgeschlossen. Was die Texte anbetrifft, so sind wir immer noch — von einigen Einzelausgaben der ältesten Akten abgesehen — auf Ruinarts Sammlung angewiesen,[1]) durch die uns der Bericht in Harnacks altchr. Litteraturgeschichte I 807—834 als kritischer Wegweiser dienen kann. Es wäre sehr gewagt, hier auf gut Glück Echtes und Unechtes, Älteres und Späteres unterscheiden zu wollen, zumal in einer alten Urkunde Singuläres und in einer relativ späteren Quelle Typisches erzählt sein kann. Es kommt uns hier derselbe Umstand zu Hilfe, der uns schon bei den apokryphen Apostelakten von einer genauern Bestimmung der Zeitgrenzen abzusehen erlaubte. Schon in sehr früher Zeit hat sich im Anschluss an die wirklichen Begebenheiten und ihren Charakter ein bestimmter Erzählungstypus herausgebildet, der auch in den spätern legendarischen Berichten festgehalten ist. In der Regel werden diese Züge auch in den sicher echten Quellen so deutlich sein, dass wir die Kopien entbehren können. Aber zuweilen haben uns auch die Kopien wertvolle Züge alter verlorener Bilder erhalten. Aus dem Grunde habe ich es vorgezogen, nicht nur die sicher alten und echten Märtyrerakten zu Rate zu ziehen, sondern auch spätere Stücke zur Charakteristik der Gebete altchristlicher Märtyrer vorsichtig mit zu verwerten.

Die Gebete der Märtyrer sind nicht nur Todesgebete im engeren Sinn. Schon der im vorigen Abschnitt besprochene älteste Bericht über ein christliches Martyrium, der Brief der Gemeinde von Smyrna über den Tod des Polykarp, zeigt uns die wichtigsten Arten der in den Martyrien vorkommenden Gebete: Fürbitten für die Gemeinde, für die anderen Christen, für andere Märtyrer, Dank und Lob für die Gnade des Herrn, die ihn des Martyriums gewürdigt, und endlich die Bitte um Erlösung oder um Aufnahme in das Himmelreich. Auch ein visionäres Erlebnis fehlt bei Polykarp nicht ganz.

Was zunächst die Fürbitte anlangt, so lernen wir aus den Akten der Perpetua und Felicitas, die in mehr als einer Hinsicht die interessantesten sind, dass die Märtyrer selbst die Überzeugung hatten, in einem besonders nahen Verhältnis zum Herrn zu stehen und daher besonders wirksame Fürbitte üben zu können.[2])

---

1) Th. Ruinart, Acta Martyrum sincera et selecta, Ratisbonae 1859 (frühere Ausgaben 1689, 1713, 1731 und 1802).

2) Act. Perp. 4: Tunc dixit mihi frater meus: Domina soror, jam in

Deshalb bittet Perpetua Tag und Nacht für ihren früher verstorbenen Bruder Dinocrates,[1]) dessen Name ihr mitten im gemeinsamen Gebet der Gläubigen wunderbar in Sinn und Mund kam. Sie betet mit Seufzen und Thränen für ihn, bis sie durch eine Vision gewiss geworden, dass er in Gnaden bei Gott angenommen ist. Ihr Gebet wirkt also auch für das Seelenheil eines Verstorbenen. Wieviel mehr wird das Gebet eines Märtyrers für die noch Lebenden bedeuten! Auf diesen Glauben bauten auch die ihr Heil, welche selbst den Glauben verleugnet hatten. Sie wendeten sich an die Märtyrer und Konfessoren, um durch ihre Fürbitte die Vergebung zu erlangen, auf die sie sonst keinen Anspruch mehr hatten. Wir wissen ja aus Cyprians Schriften, zu welchen Missbräuchen dieses Vorrecht der Konfessoren führte. Auch im Brief der Gemeinde von Lugdunum ist die Liebe der Märtyrer zu denen hervorgehoben, die gefallen waren. In mütterlichem Mitleid nahmen sie sich der Sünder an und baten den Vater, ihnen das Leben zu geben.[2]) Diese Bitte wurde noch während der Verfolgung erfüllt, indem die Gefallenen sich eines bessern besannen und sich von neuem als Christen bekannten und nun für diesen Glauben starben. Solche Fürbitte während der Verfolgung selbst ist wohl zu unterscheiden von der durch Cyprian bekämpften Sitte, durch die Fürbitte der Konfessoren nach der Wiederkehr des Friedens und der Sicherheit Vergebung und Wiederaufnahme in die kirchliche Gemeinschaft zu erlangen. Cyprian bestreitet den Märtyrern und Konfessoren hierzu entschieden das Recht.[3]) Ihre Verdienste könnten erst beim jüngsten Gericht den Gefallenen zu gute kommen und ihre Fürbitten für Abgefallene seien so wenig wie die der Heiligen des A. T. immer der Erhörung gewiss. Die lebhafte

---

magna dignitate es et tanta, ut postules visionem ..... quae me sciebam fabulari cum Domino.

1) Act. Perp. 7: subito media oratione profecta est mihi vox et nominavi Dinocratem et obstupui quod numquam mihi in mentem venisset nisi tunc et dolui commemorata casus ejus. Et cognovi me statim dignam esse et pro eo petere debere .... Sed confidebam profuturam orationem meam labori ejus.

2) Euseb. hist. eccl. V, 2, 6: οὐ γὰρ ἔλαβον καύχημα κατὰ τῶν πεπτωκότων ἀλλ' ἐν οἷς ἐπλεόναζον αὐτοὶ τοῦτο τοῖς ἐνδεεστέροις ἐπήρκουν, μητρικὰ σπλάγχνα ἔχοντες, καὶ πολλὰ περὶ αὐτῶν ἐκχέοντες δάκρυα πρὸς τὸν πατέρα. ζωὴν ᾐτήσαντο καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς, ἣν καὶ συνεμερίσαντο τοῖς πλησίον.

3) Vgl. Cyprians Schrift de lapsis c. 17. 18. 19 und Epist. XV, XVI, XXIII u. a.

Polemik Cyprians zeigt uns, dass der allgemeine Glaube gerade in der älteren Zeit dahin ging, den Märtyrern eine besonders wirksame Fürbitte zuzutrauen; erst die Gefahr des Missbrauchs nach der grossen decianischen Verfolgung nötigte Cyprian und andere Bischöfe, diesen Gebrauch einzuschränken. Im Brief des Dionysius an Fabianus von Antiochien (Euseb. VI, 42, 5) wird berichtet, dass die heiligen Märtyrer die reuigen Sünder wieder in die Gemeinschaft des Tisches und der Gebete aufnahmen.

Von diesen Fürbitten nach der Verfolgungszeit reden die Märtyrerakten naturgemäss nicht, da sie alle von den Märtyrern erzählen, die wirklich ihren Tod fanden. Diesen lag vor ihrem Tode besonders das Schicksal der Zurückbleibenden am Herzen. Deshalb beten sie für den glücklichen Ausgang des Martyriums derer, die später erst den Tag des Ruhmes erleben, und für die christliche Gemeinde. Ein Gebet ersterer Art finden wir erwähnt in den Acta Montani, Lucii etc. (Ruinart p. 279), nach denen Montanus im letzten Augenblick betete, dass ihm Fabianus am dritten Tage nachfolgen möge. Im Wortlaut ist ein solches Gebet mitgeteilt in der Passio Rogatiani et Donatiani 5 (Ruin. p. 323), in dem Donatian für die Bluttaufe seines Bruders bittet. Ebenso mussten, wie dies ja auch die Ignatiusbriefe lehren, die Brüder mit beten helfen, dass das Martyrium gut vollendet werde.

Bei denen, die gleichzeitig in demselben Gefängnis verwahrt wurden, bildete sich natürlich eine besonders innige Gebetsgemeinschaft. Es ist ergreifend zu lesen, wie die afrikanischen Märtyrer alle miteinander für die Niederkunft der Felicitas beten, damit ihr Zustand sie nicht hindere, in ihrer Gemeinschaft das Martyrium zu erleiden. Auch die Art des Todes, die sich ein jeder wünschte, war ein Gegenstand gemeinsamen Gebets (Act. Perp. 19). Im Wortlaut überliefern uns die ältesten und besten Quellen diese Gebete nicht. Auch das Gebet für die Brüder und für die Richter wird im Brief von Lyon (Euseb. V, 2, 5) nur erwähnt unter Rückerinnerung an das Gebet des Stephanus.[1]) Dagegen teilt Hegesipp nach Euseb. (II, 23)

1) **Es verdient hervorgehoben zu werden, dass der Ausdruck in dem gallischen Martyrium:** ὑπὲρ τῶν τὰ δεινὰ διατιθέντων ηὔχοντο καθάπερ Στέφανος ὁ τέλειος μάρτυς „κύριε, μὴ στήσῃς αὐτοῖς τὴν ἁμαρτίαν ταύτην“ **sich in etwas berührt mit einem Satz in den pseudoclement. Homilien XI, 20 (Lag. 115, Z. 17 ff.):** αὐτὸς γὰρ ὁ διδάσκαλος προσηλωθεὶς ηὔχετο τῷ πατρὶ τοῖς αὐτὸν ἀναιροῦσι ἀφεθῆναι τὸ ἁμάρτημα εἰπών· πάτερ ἄφες αὐτοῖς τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν· οὐ γὰρ οἴδασι ἃ ποιοῦσι· μιμηταὶ οὖν γενόμενοι τοῦ διδασκάλου καὶ

als Todesgebet des Jakobus die Worte mit: κύριε θεὲ πάτερ ἄφες αὐτοῖς· οὐ γὰρ οἴδασι τί ποιοῦσιν. Es mag dies Gebet in verschiedenen Variationen dem Herrn nachgesprochen worden sein, oder auch die Erzähler haben es ihrem Helden in den Mund gelegt. Das ausführlichste Fürbittengebet eines Märtyrers ist das von Euseb leider auch nur in indirekter Rede wiedergegebene Gebet des Märtyrers Paulus (De Mart. Palaest. 8, 10—11). Er fleht für seine Volksgenossen, für die Bekehrung der Juden und für die Samariter, für alle, die in Unkenntnis und Irrtum leben, sowie für die ihn umstehende Volksmenge, dann für den Richter, für die Obrigkeit und für den Henker, dass Gott ihnen diese Sünde nicht anrechnen möge. Das alles spricht er auf dem Richtplatz mit lauter Stimme und bietet dann dem Scharfrichter seinen Nacken dar. Wir haben es hier mit einem zweifellos geschichtlichen Bericht zu thun, der uns zeigt, dass die Länge eines Märtyrergebets nicht jedesmal ein Zeichen der Unechtheit sein muss. In der Regel allerdings sind die echten Todesgebete viel kürzer.

Die vorgenannten Fürbittengebete sind meist im Gefängnis oder vor der Verhaftung, jedenfalls in ruhigen Stunden des Märtyrers gesprochen zu denken. Bei dem Verhör, auf der Folter oder auf dem Richtplatz war gewöhnlich keine rechte Gelegenheit für längeres Beten, auch ganz abgesehen von der Scheu der Christen, dies öffentlich zu thun. Deshalb beschränken sich die älteren Berichte hier auf Wiedergabe kurzer Gebete.

Ein kurzes „Deo gratias egimus“ oder „Deo gratias“ findet sich nach der Verkündigung des Todesurteils in den Akten, die am meisten den Charakter eines kurzen Protokolls tragen, so in den Acta Scillitanorum 5 (ed. Robinson), Mart. Pionii 11, 6 (δόξα τῷ κυρίῳ· συνέβη γὰρ ἡμῖν τοῦτο εἰς ἀγαθόν), Mart. Apollonii 46 (Ich danke meinem Gott für dein Urteil), Acta Proconsularia Cypriani 4 (Deo gratias), Maximiliani 3 (Ruin. p. 341: Deo gratias). Etwas spätere Bearbeitungen dieser Martyrien bringen zwei dieser Danksagungen in etwas erweiterter Form — ein interessantes Beispiel für die Entwicklung dieser Berichte.[1]) Zwei Martyrien aus

αὐτοί, ἐν οἷς ἔπασχον ὑπὲρ τῶν διατιθεμένων ηὔχοντο ὡς ἐδιδάχθησαν.

1) So lauten die entsprechenden Stellen in den Act. Scillit. (ed. Ruinart ex Cod. Boronio) V: Deo gratias conferimus qui dignatus nos hodie Martyres accipere in caelis pro confessione sua. Mart. Apollonii (ed. Klette p. 128 ex cod. Paris. 1219) 46: Εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου, Περέννιε ἀνθύπατε, σὺν

der diokletianischen Verfolgung bringen ebenfalls zwei etwas längere Danksagungen als Antwort auf die Verurteilung. Irenaeus, der Bischof von Sirmium, sagt: „Ich danke dir, Herr Jesus Christus, der du mir Geduld schenkst in so mannigfachen Strafen und Qualen und mich zum Teilhaber ewiger Herrlichkeit zu machen würdigst.“[1]) Crispina antwortet ihrem Richter: „Christo sage ich Dank und preise den Herrn, der mich wert gehalten hat, mich so aus deinen Händen zu befreien.“[2]) Ausserdem sei hingewiesen auf den Dank des Quirinus im Gefängnis (Ruin. p. 523) und eine Stelle in den Acta Jacobi et Mariani 5 (Ruin. p. 270), wo es von dem in das Gefängnis zurückkehrenden Märtyrer heisst: gaudium victoriae dominicae frequenti oratione celebravit. — Während der Folterqualen verhielten sich die Märtyrer still und es wird mehrfach gerühmt, dass man keinen Laut von ihnen hörte (z. B. Ep. Ludg. V, 1, 38; Acta Karpi 35). Spätere Berichte wissen aber auch hier von frommen Gebeten zu erzählen. Die kurzen Rufe in den Acta Saturnini: Rogo Christe, exaudi me. Gratias tibi ago, Deus jube me decollari. Rogo, Christe, miserere. Dei Fili subveni. Rogo Christe, subveni mihi, libera me Christe, patior in nomine tuo. Breviter patior, libenter patior, Christe Domine, non confundar. Rogo Christe, da sufferentiam (Ruin. p. 419. 420) haben auch keine innere Unwahrscheinlichkeit an sich. Denselben Charakter tragen die Ausrufe des Euplius (Ruin. p. 438) auf der Folter: Gratias tibi Christe. Sucurre Christe. Propter te haec patior, Christe.

Die eigentlichen letzten Todesgebete und Sterbeseufzer haben in den älteren Berichten ebenfalls meist eine sehr kurze und einfache Form. Ein Gebet wie das des Polycarp steht in der älteren Märtyrerlitteratur einzig da. Jedoch fehlt es nicht an bemerkenswerten kürzeren Gebeten. Besonders die Akten des Karpus, Papylus und der Agathonike, die Harnack (T. u. U. III) herausgegeben, sind hier zu nennen. Von Papylus heisst es, dass er ἐν ἡσυχίᾳ d. h. still für sich betete. Dasselbe wird von Pionius berichtet.[3])

---

πᾶσι τοῖς ὁμολογήσασι θεὸν παντοκράτορα καὶ τὸν μονογενῆ αὐτοῦ υἱὸν Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ περὶ τῆςδε τῆς ἐμοὶ σωτηριώδους ἀποφάσεώς σου.

1) Acta Irenaei (Ruinart p. 134): Tibi gratias ago, Domine Jesu Christe, qui mihi per varias poenas et tormenta donas tolerantiam et aeternae gloriae me participem efficere dignatus es.

2) Acta Crispinae (Ruinant p. 479) Christo laudes ago, benedico Dominum, qui sic me de manibus tuis dignatus est liberare.

3) Vgl. das Martyrium Pionii, herausgegeben nach dem Cod. Ven

Karpus dagegen sagt: Gepriesen seist du, Herr Jesu Christe, Sohn Gottes, dass du auch mich, den Sünder, gewürdigt hast dieses deines Loses (Anteils). Vorher hat er gelächelt und in einer Vision die Herrlichkeit des Herrn gesehen. Das ergreift eine dabei stehende Frau, Agathonike, so, dass sie darin einen himmlischen Ruf erblickt und das Himmelreich wie eine herrliche Mahlzeit vor sich sieht. So wirft sie sich, ungeachtet alles Widerspruchs, auf den Scheiterhaufen. Mit dem Gebetsruf: κύριε, κύριε, κύριε, βοήθει μοι, πρὸς σὲ γὰρ κατέφυγα (Herr, Herr, Herr, hilf mir, denn zu dir habe ich meine Zuflucht genommen) giebt sie ihren Geist auf. Dies visionäre und ekstatische Moment fehlt auch nicht in dem Bericht von Lyon. Denn dort wird von Blandina erzählt, dass sie durch ihr schönes Gebet (διὰ τῆς εὐτόνου προσευχῆς) ihren Genossen viel Freudigkeit gegeben habe. Sie habe alle Gläubigen dadurch überzeugt, dass jeder, der für Christi Herrlichkeit leide, immer Gemeinschaft habe mit dem lebendigen Gott (Eus. V, 1, 41). In den letzten Augenblicken habe sie dann gar kein Bewusstsein mehr von ihren Qualen gehabt wegen ihrer Hoffnung und ihrem Verkehr mit Christus (ὁμιλία πρὸς Χριστόν). Leider werden uns auch hier keine Gebetsworte mitgeteilt. Wir sehen aber, wie die bis zur Vision gesteigerte innere Gemeinschaft mit dem Herrn das Charakteristische in diesen Gebeten war. Spätere Berichte wissen uns auch häufiger die Gebete im Wortlaut mitzuteilen. Sie sind alle an Jesus Christus gerichtet, der als Gott, ja auch als Herr Himmels und der Erden, als Hoffnung und Zuflucht der Flehenden angerufen wird. Ihm wird Dank gesagt, dass er den Beter des Martyriums gewürdigt; er wird gebeten, seine Seele aufzunehmen. Dies geschieht in Worten, welche die Treue, den Glauben, die Geduld des Märtyrers selbst hervortreten lassen.

Das kürzeste dieser Art ist das Gebet der Märtyrer Tryphon und Respicius [1]) (Ruin. p. 210): „Domine Jesu Christe, suscipe ani-

---

Marc. CCCLIX. von O. v. Gebhardt in dem Archiv für slavische Philologie Bd. XVIII, 1896. Dort heisst es c. 21, 2: ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ εὐχαριστήσας τῷ τοιοῦτον αὐτὸν διατηρήσαντι θεῷ ἥπλωσε ἑαυτόν. — 8: ὁ δὲ κατὰ τὸ ἀπόρρητον εὐχόμενος, ἐλθὼν ἐπὶ τὸ τέλος τῆς εὐχῆς, ἀνέβλεψεν εἰπὼν τὸ ἀμὴν καὶ λέξας · „κύριε, δέξαι μου τὴν ψυχὴν“ ἀπόνως ἀπέπνευσε καὶ παρακαταθήκην ἔδωκε τὸ πνεῦμα τῷ πατρὶ τῷ πᾶν αἷμα καὶ πᾶσαν ψυχὴν ἀδίκως κατακριθεῖσαν ἐπαγγειλαμένῳ φυλάξαι. — Ein in der slavischen Form erhaltenes längeres Gebet des Pionius hat v. Gebhardt leider noch nicht veröffentlicht.

1) Kurz vorher beten dieselben Märtyrer: Domine Jesu Christe, ne dia-

mas nostras et colloca eas in sinu Patriarcharum“ (Herr Jesu Christe, nimm unsere Seele an und bringe sie in den Schoss der Patriarchen). In den Acta Fructuosi scheint das Herrengebet als Todesgebet der Märtyrer vorausgesetzt zu sein.[1]) Die übrigen Berichte sind wohl alle späteren Datums. Aus ihnen seien nur hervorgehoben die Gebete des Lucianus und Marcianus (Ruin. p. 214), des Bischofs Felix von Karthago (Ruin. p. 391), des Saturninus[2]) (p. 417), des Irenaeus von Sirmium[3]) (p. 434), des Euplius (p. 439), das lange Gebet des Severus[4]) in der Passio des Bischofs Philippus von Heraclea (Ruin. p. 447), ferner das Gebet des Vitalis (p. 439) und der Julitta (p. 505). Ich nenne endlich auch die Gebete aus den Martyrien des Kodratus und Sabinus, die Dr. Schmidt im Archiv für slavische Philologie 1896 veröffentlicht hat. Sie sind viel umfangreicher, als die meisten lateinischen Gebete, treffen aber, auch wenn sie späteren Datums sein sollten, den Ton aller Märtyrergebete. Namentlich das Gebet des Sabinus verdient Beachtung in seinem zweiten Teil wegen seines altertümlichen Tons. Auf eine nähere Besprechung dieser Gebete muss ich hier verzichten, da sie eine kritische Untersuchung dieser Litteratur voraussetzt, die ich nicht vornehmen konnte. Die gegebene Übersicht muss genügen, die wichtigsten Typen der älteren Märtyrergebete zu charakterisieren.

---

Zum Schluss sei endlich noch in aller Kürze hingewiesen auf die schlichten Gebete, die sich als Inschriften in den altchristlichen

bolus praevaleat adversus nos, sed exaudi nos et perfice cursum nostrum ut tua sit pugna et tua sit victoria.

1) Acta Fructuosi 4 (Ruinart p. 266). Cumque exustae fuissent fasciolae quibus manus eorum fuerant colligatae; orationis divinae et solitae consuetudinis memores, gaudentes, positis genibus, de resurrectione securi in signoque tropaei Domini constituti, Dominum deprecabantur, donec simul animas effuderunt.

2) Das Gebet ad Gloriam des Saturninus hat durch die kurzen Sätze, aus denen es besteht, etwas Auffallendes. Worte wie: apparet regnum aeternum, regnum incorruptum etc. haben etwas Altchristliches. Jedoch ist mit solchem „Eindruck“ zur Kritik nichts geholfen.

3) Aus dem Gebet des Irenaeus hebe ich die Vorstellung hervor, dass Engel die Seele des Märtyrers nehmen sollen. Nach dem Gebet des Vitalis zeigt ein Engel die corona.

4) Lange Epiklese, dann ausführliche Bezugnahme auf die Heiligen des A. T.

Katakomben finden. Die Datierung derselben ist freilich äusserst schwierig. Unter den datierbaren Grabinschriften, die de Rossi zusammengestellt, findet sich für die drei ersten Jahrhunderte keine einzige, die als Gebet bezeichnet werden kann.

Unter den anderen müssen m. E. alle die ausscheiden, die nur als fromme vota zu betrachten sind. Wilpert[1]) will freilich in seiner Besprechung der Bedeutung der Oranten diese Vota (z. B. Pax Tecum in Deo, Χήτη ζήσης ἐν θεῷ u. dgl.) zu den Gebeten rechnen; das kann aber nur in sehr übertragener Weise geschehen und wird daher besser vermieden. Es ist eben doch nicht jeder fromme Wunsch ein Gebet, sondern er wird es erst, wenn er mit der Anrede an Gott diesem kundgethan wird. Von solchen eigentlichen Gebeten nennt Wilpert S. 36, dem ich hier allein folgen kann, folgende:

1. Pater omnipotens, oro miserere laborum tantorum, miserere animae non digna ferentis.
2. Μνησθῇ αὐτοῦ ὁ θεός, εἰς τοὺς αἰῶνας.
3. Domine, ne quando adumbretur spiritus Veneres.
4. Ὁ θεὸς ὁ καθήμενος εἰς δεξιὰν τοῦ πατρὸς, εἰς τόπον ἁγίων σου νεκταρέου τὸ ψυχαρίν.
5. Ὁ πατὴρ τῶν πάντων οὓς ἐποιήσης καὶ παρελάβης Εἰρήνην, Ζωὴν καὶ Μαρκέλλον · σοὶ δόξα ἐν Χ.
6. Demeris et Leontia Siricae filiae bene merenti Μνησθῇς Ἰησοῦς ὁ Κύριος τέκνον.

Ausserdem nennt Wilpert (p. 39—42) Inschriften, in denen die Verstorbenen von den Hinterbliebenen um ihr Gebet ersucht werden, (z. B. ora pro parentibus tuis, εὔχου ὑπὲρ ἡμῶν, petas pro sorore tua, pete et roga pro fratres et sodales (sic.), ζήσαις ἐν κυρίῳ καὶ ἐρώτα ὑπὲρ ἡμῶν, vivas in pace et pete pro nobis, roges pro nobis, quia scimus te in Christo, pete pro nos ut salvi simus).[2]) Hieraus schliesst er mit Recht, dass die Vorstellung von der Fürbitte der gläubigen Seelen für ihre Hinterbliebenen weit verbreitet gewesen ist. Es fragt sich nur, wieweit diese dem menschlichen Gemüt sehr naheliegende Anschauung zurückreicht. Die Datierungen Wilperts, der alle diese Inschriften dem 2. und 3. und nur wenige

---

1) J. Wilpert, Ein Cyklus christologischer Gemälde aus der Katakombe der heiligen Petrus und Marcellinus. Freiburg 1891. Vierter Abschnitt: Die Bedeutung der Oranten, S. 30—49.

2) Andere Beispiele bei F. X. Krauss, Realencyklopädie der christl. Altertümer. Art. Gebet. p. 566.

dem 4. Jahrhundert zuweist, dürfte nicht überall Anerkennung finden. Wenn aber Origenes sagt, dass jedesmal, wenn die Christen zum Gebet versammelt sind, nicht nur die Engel, sondern auch die heiligen Entschlafenen gegenwärtig sind, so schliesst das allerdings die Vorstellung ein, dass auch die Entschlafenen gerade wie die Engel die Gebete zu Gott bringen, und was Origenes über die Macht der Fürbitte der vollendeten Märtyrer sagt, wird in abgeschwächtem Mass auch für die andern Christen gelten, die im Glauben gestorben sind. Darnach dürfen wir wohl jedenfalls für das dritte Jahrhundert diese Anschauung als verbreitet voraussetzen. Es ist aber auch kein innerer Grund vorhanden, sie für das erste und zweite als unmöglich zu erklären. Nur fehlt es uns da an sicheren Beweisen, während die Fürsprache Jesu Christi als die einzig wirksame öfter hervorgehoben wird. Für die spätere Zeit steht nichts im Wege, mit Wilpert die bekannten Oranten d. h. die Figuren auf den Gräbern, welche die Hände zum Gebet erheben, auf die Seelen der Verstorbenen zu deuten, die für die Hinterbliebenen beten, dass sie das gleiche Ziel erlangen. Ausserdem kommen zahlreich betende Figuren in den Darstellungen der heiligen Geschichte vor.

Da wir aber die archäologischen Fragen über das Gebet aus dem Bereich unserer Untersuchungen ausgeschlossen haben, brechen wir hier ab. Wir haben in dem Zeugnis der Katakomben einen letzten Beweis dafür, wie sehr das Gebet im Mittelpunkt alles christlichen Lebens von der Taufe bis zum Tode stand, wie hoch die Kraft der Fürbitte geschätzt wurde und wie der Christ im Gebet sich immer in einer Verbindung mit der übersinnlichen, himmlischen Welt wusste. Die Gegenwart des Herrn, die Nähe seiner Engel und die innere Gemeinschaft mit den Heiligen und Entschlafenen war ihm nicht nur ein poetisches Bild, eine unsichere Ahnung oder eine schöne erbauliche Redensart, sondern eine Wirklichkeit und Wahrheit, so gewiss wie die der sinnlichen Eindrücke. Im Gebet erlebte es jeder Christ und verstand es auch wörtlich so, dass Engel und Heilige auf- und niederstiegen vom Throne des Höchsten herab, ja mehr noch, dass der Herr und Heiland Jesus Christus persönlich gegenwärtig ist.

---

Überblicken wir zum Schluss noch einmal die Geschichte des Gebets in den drei ersten christlichen Jahrhunderten! Jesus hat das Gebet als die wichtigste Lebensäusserung der Religion ganz

aus der kultischen und rituellen Beschränkung herausgeführt. Es war ihm nicht ein Mittel, um Gott gnädig zu stimmen oder ihm einen Dienst zu erweisen. Es war ihm überhaupt kein Ritus, sondern das aus dem natürlichen Bedürfnis der innern Gemeinschaft hervorgehende Reden des Menschenherzens mit seinem Gott. Deshalb war ihm die erste Voraussetzung alles Betens die innere Wahrhaftigkeit. Er stellte die Seele unmittelbar vor ihren Gott. Vor dem Vater im Himmel war Demut, Ergebung in den göttlichen Willen und vollkommenes Vertrauen die einzig mögliche innere Haltung. Die unbedingte Gewissheit der Erhörung war für sein Bewusstsein der unmittelbaren Gotteskindschaft ebenso selbstverständlich wie die unbedingte Befolgung des väterlichen Willens. Jede Gebetserhörung war daher sittlich bedingt. Die Liebe zu Gott und die Liebe zu den Menschen gehörten zusammen auch im Gebetsleben und konnten nicht ohne einander sein. So war das Gebet das Verborgenste, in dem jede Seele mit ihrem Gott allein war, und gleichzeitig das stärkste Band der Herzen untereinander. Jesus befreite es von allen irdischen Schranken des Orts und der Zeit und machte es zu etwas rein Geistigem. Aber zugleich führte er es mitten in das tägliche Leben hinein und setzte es in enge Beziehung zu seinem Berufsleben.

Solch ein reines und von Grund aus harmonisches Gebetsleben war natürlich nur möglich für Jesus, den Sohn Gottes. Was er den Seinen hinterliess, war auch hier Gabe und Aufgabe. Die Gabe war der neue Gebetsgeist, die Aufgabe der Christen war es, sich diesen Geist anzueignen und es zu lernen, so zu beten wie ihr Meister betete. Weil aber Beten und Leben ganz von einander abhängen und eins nicht schneller wachsen kann als das andere, so musste das Beten der Christen, auch das der Apostel, stets weit hinter dem des Herrn zurückbleiben.

Diese Notwendigkeit einer allmählichen, sehr langsamen Entwicklung des christlichen Lebens und Betens wird sehr leicht ausser acht gelassen und zumal, wenn man sich aus der apostolischen Zeit ein Idealbild macht, das niemals Wirklichkeit gehabt hat, erscheint die Folgezeit leicht nur unter dem Gesichtspunkt der Degeneration. Unbeschadet aller grossen Vorzüge der apostolischen Zeit hat doch auch in ihr das christliche Gebetsleben Trübungen erfahren, die nicht ohne Folge geblieben sind. Das neue Leben hatte die Aufgabe, das alte immer mehr zu durchdringen. Dabei ging es natürlich nicht ohne gegenseitige Beeinflussung ab

und jeder Fortschritt des Christentums wurde auch mit inneren Verlusten erkämpft.

Es ist deshalb nicht der einzig richtige Massstab, alles an dem einfachen Evangelium zu messen; sollte der neue Geist das Leben durchdringen, so musste immer in verstärktem Masse das Einfache kompliziert werden und musste Verbindungen eingehen, die ihm selbst gefährlich wurden; der Geist braucht einen Körper und schuf sich einen solchen. Unter den Schwächen desselben musste er mitleiden. Eine gerechte Beurteilung der Entwicklung verlangt daher, nicht nur das Gewordene an dem Einfachen und Ursprünglichen zu messen und die Abweichungen von demselben zu konstatieren, sondern auch die neuentstehenden Ordnungen und Formen trotz ihrer Verschmelzung mit menschlichem Irrtum als Lebensäusserungen des neuen, sieghaft fortschreitenden Geistes zu verstehen. Nur muss man sich gegenwärtig halten, dass alle diese Phasen der Entwicklung Kompromisse und Übergangszustände sind, die schliesslich zu dem von Jesus gesteckten Ziele führen sollen.

Wo diese Richtung eingehalten ist, da ist das christliche Leben und Beten gesund, selbst wenn es recht einseitig aussieht und mit viel Schwächen belastet ist. Nicht an dem primitiven, mit dem Gesamtleben noch nicht in Beziehung gesetzten Anfangszustand, sondern an der innern geistigen Folgerichtigkeit der Entfaltung des Geistes Jesu Christi sind die einzelnen Erscheinungen der Geschichte zu messen. Es fehlt freilich an einem konkreten und unfehlbaren äusseren Massstab, um diese Folgerichtigkeit zu beurteilen. Die Geschichte oder besser Gott, der Herr, fällt das letzte Urteil. Aber die allgemeinen Richtlinien hat der Heiland sehr deutlich bezeichnet und sein Geist hat die Kirche immer wieder auf dieselben zurückgeführt. So können wir schliesslich im ganzen nicht zweifelhaft sein, wie wir leben und beten sollen.

An dieser innern Folgerichtigkeit gemessen, steht der Apostel Paulus als ein Führer auf dem rechten Wege vor uns. Gewiss verlor durch ihn das Gebet die einfache Unmittelbarkeit, die es bei Jesus gehabt. Aber das war das Grosse bei dem Heidenapostel, dass er doch das Wesen des christlichen Gebets richtig erfasste als den Verkehr der Gotteskinder mit ihrem Vater im Himmel und dass er es verstand, auch schwachen und sündhaften Menschen dies Heiligtum zugänglich zu machen durch den engsten Anschluss an Jesus Christus. Durch diese Hineinziehung der Person Christi

als eines ganz unentbehrlichen Faktors in den Verkehr des Menschenherzens mit Gott wurde die Durchdringung des christlichen Lebens mit dem Gebetsgeist Jesu Christi erst gesichert. Wir können von der individuellen Auffassung des Paulus über das Verhältnis des einzelnen Christen und der Gemeinde zum „Herrn" ganz absehen und doch anerkennen, dass für sündige und schwache Menschen dieser enge Anschluss an Jesus Christus, von dem das Gebetsleben des Paulus beherrscht war, die einzige innere Möglichkeit bot, so beten zu lernen, wie sich's gebühret, d. h. wie es Jesus gelehrt hatte.

Das andere, wodurch Paulus die Entwicklung grundlegend beeinflusst hat, hängt eng mit dem ersten zusammen. Wurde das Gebet als ein Reden der Kinder mit dem himmlischen Vater verstanden, so konnte es auch in seiner weitern Entfaltung nicht etwas so rein Individuelles bleiben, wie es bei Jesus vorwiegend erscheint. Es musste etwas Gemeinsames werden, ein starkes Band, das alle Gotteskinder miteinander verband. Dazu hat es Paulus gemacht, indem er seine Gemeinden lehrte, für einander zu beten, wie der Apostel selbst für alle betete. Dadurch wurde das Gebetsleben vor Einseitigkeit, Selbstsucht und Willkür bewahrt und zugleich mitten hineingestellt in das Berufsleben der Einzelnen und der Gemeinden. Gewiss musste dadurch etwas von heiliger Reinheit und Keuschheit verloren gehen; aber so allein konnte der Gebetsgeist Jesu wirklich den Anfang machen, alles zu durchdringen. Diese beiden wichtigsten Faktoren, die Paulus neu einführte, die Anrufung der Vermittlung Jesu Christi und die grosse Gebetsgemeinschaft der Christen untereinander, brachten auch die Ausdrucksformen des Gebets zu einer volleren und reicheren Entfaltung.

Das Erbe der Väter wurde mit aufgenommen und es bildete sich unter Einwirkung des Geistes Jesu eine neue Gebetssprache, die teils in Anlehnung, teils in bewusstem Gegensatz zu dem Überlieferten entstand. So notwendig und berechtigt diese Entwicklung war, so verlor das Gebet dadurch doch an Einfachheit und nicht selten auch an innerer Wahrhaftigkeit. Sei es, dass sich das Gefühlsleben so steigerte, dass die Sprache nicht folgen konnte und ekstatische Zustände eintraten, sei es, dass die Fülle der Worte hinausging über den wirklich vorhandenen Gemütszustand — in jedem Fall trat ein Missverhältnis ein zwischen dem innern Lebensgehalt und der an Gott gerichteten Äusserung. Es bildete sich eine christliche Konventionalsprache aus, die der Wahrhaftigkeit nicht immer günstig war. Wie auf dem Gebiet der Lehre und

der Verfassung, so vollzog sich auch in kultischen Dingen der Prozess, dass eine innerlich noch unreife und vom Geist Jesu Christi nur schwach beseelte Generation sich ohne weiteres die Prärogativen und Ausdrucksformen der Geistesträger der apostolischen Zeit aneignete.

Auf diese Weise ging viel von der Herzensreinheit und Wahrhaftigkeit und damit von der gewissen Zuversicht des urchristlichen Gebets verloren. Es wurde aber auch etwas gewonnen, was für die Folgezeit unumgänglich nötig war. Das apostolische Zeitalter hatte in dem lebendigen Besitz des Geistes äussere Normen und Ordnungen noch entbehren können und durfte sich mit sehr subjektivistischen Massstäben begnügen. Auf die Dauer war solche Freiheit der Christen nicht ohne Schaden zu ertragen, weil die volle Freiheit in der Welt der Sünde und Selbsttäuschung noch keine Stätte hat. Festere Lehrbildung, äussere Ordnungen und ein irgendwie fixierter Kultus mussten, obwohl sie einen Verlust der geistigen Freiheit und Wahrheit bedeuteten, das freie Wachstum des geistlichen Lebens regulieren. So ist es denn auch kein Zweifel, dass gerade die Ausbildung einer christlichen Konventionalsprache und die Entstehung stereotyper Formen das geistige Erbe der Väter den Kindern bewahrte und das gesamte christliche Gebetsleben auf einer gewissen Höhe hielt. Da, wo unter Wahrung der subjektiven Wahrhaftigkeit das Geistesleben sich ganz individuell und frei entwickelte, geriet es nur in stärkere Abhängigkeit von fremden Elementen und artete meist in willkürliche Absonderlichkeiten aus. Wie das Vaterunser, so haben auch andere zur festen Sitte gewordene Gebetsformeln, selbst da, wo sie nur halbverstanden nachgebetet wurden, einen grossen Dienst geleistet, um den Gebetsgeist des Herrn kräftig zu erhalten. In den festen z. T. stereotypen Elementen der religiösen Sprache und der gottesdienstlichen Form krystallisierte sich gleichsam die innere Erfahrung der Christen und wirkte weiter auch auf ferne Generationen.

Trotzdem hätte sich der Prozess der Veräusserlichung des Gebetslebens noch schneller und nachhaltiger vollzogen, wenn nicht noch ein anderes zur Erhaltung des rechten Gebetsgeistes mitgewirkt hätte. Die neue Religion lebte ja nicht nur in den Personen. Die mündlich und schriftlich überlieferten Worte des Herrn wirkten fort und fort erziehend und bewahrend auf die Gläubigen ein. Seine Ermahnungen und Verheissungen führten die Herzen immer wieder zur Wahrhaftigkeit und Demut, zu geistigem Verständnis und zur

rechten Nüchternheit zurück. Gerade in dem Masse, als die lebendige Macht seines Geistes, die von innen heraus wirkte, sich abschwächte, wuchs der Einfluss der objektiven Überlieferung. Die Worte des Herrn gewannen, in den Evangelien gesammelt und aufgezeichnet, eine immer grössere Verbreitung; so erhielten sie durch ihre Aufnahme in den Kanon heiliger Schriften eine erneute Wirkungskraft. Die Schriften des Origenes, Tertullian und Cyprian über das Gebet zeigen es am deutlichsten, wie die Worte des Herrn über die rechte Gebetsgesinnung eindrangen in das Geistesleben der Besten, und gerade, weil sie „Lehrstücke des Katechismus" wurden, bekamen sie erhöhte Bedeutung für die Erziehung eines christlichen Volkes. Es ist eine sehr einseitige Betrachtungsweise, die in dieser Aufrichtung eines „neuen Gesetzes" nur den Verlust der inneren geistigen Freiheit sieht. Die Geschichte des Gebetes kann es uns lehren, wie das Werden objektiver Normen und fester Formen nicht nur zerstörend, sondern bewahrend und aufbauend zur Entfaltung des inneren Lebens beiträgt, das in Jesu Christo seinen Anfang genommen. Nicht nur Juden und Griechen, Römer und asiatische Phantasten, Gnostiker und Doketen, Asketen und Philosophen bedrohten die Entwicklung des jungen Christentums, sondern vor allem die Erbfeinde aller echten und wahren Religion: Unwahrhaftigkeit, Selbstbetrug, Scheinheiligkeit, Eigensinn, Aberglaube, Schwärmerei, Sentimentalität und geistiger Hochmut, Rechthaberei und Sucht nach dem Sonderbaren vertrieben Einfalt und Herzensreinheit oder liessen sie gar nicht zur Entfaltung kommen. Deshalb musste selbst auf dem zartesten Gebiet der Religion, dem des Gebets, ein Stück der inneren Freiheit verloren gehen, eben um die geistige Freiheit vor Willkür und Entartung zu bewahren. Der dadurch angerichtete Schaden muss freilich offen anerkannt werden und es ist begreiflich, dass der später überwuchernde Formalismus der katholischen Kirchen für viele auch die Anfänge aller festen autoritativen Formen und Normen in der Kirche nur in düsterem Licht erscheinen lässt. Eine objektive Geschichtsbetrachtung muss aber die erhaltende und erziehliche Bedeutung der autoritativen Formen selbst für das Gebetsleben anerkennen und kann in denselben auch in dem Gedanken an alles, was der Heiland gesagt und gewollt, nicht nur Abweichung und Entstellung finden.

Zu beten, wie Jesus betete, ist eine Kunst, die in der Christenheit nur sehr langsam gelernt wird. Darin den Worten des Herrn und seinem Vorbild ganz gerecht werden, heisst das höchste Ziel

christlicher Vollkommenheit erreichen. Gerade nach seiner Auffassung müssen Beten und Leben miteinander gleichen Schritt halten und das eine muss unter den Unvollkommenheiten des andern leiden. Die Pflanze bringt Blätter, Blüten und Früchte gemäss der jeweilig erreichten Stufe ihres Wachstums. Gott der Herr weiss auch ihre fallenden und trockenen Blätter noch zu ihrem Nutzen zu verwenden. Er hört auch kindliche und thörichte Gebete und vermag auch aus Steinen Brot zu machen. Das griechische Volk lernt noch heute gerade das Beste aus seiner reichen und doch so ungeistlich behandelten Liturgie; für den römischen Christen liegt viel in dem, was uns nur als leerer Formelkram erscheint. Auch unserm evangelischen Volk ist trotz der grossen Dissonanz, die oft zwischen Gebetsworten und wirklichem inneren Leben besteht, ein segenbringender Schatz in seinen Liedern und Gebeten gegeben.

Diese Anerkennung der relativen Berechtigung auch des hinter den Gebeten Jesu weit zurückbleibenden Betens der Christen verschiedener Nationen und Zeiten darf freilich nicht dazu führen, das Ziel aus dem Auge zu verlieren, das Jesus uns gegeben. Was er rechte Gebetsgesinnung nannte, wird es immer bleiben. An den von ihm ausgesprochenen Grundsätzen müssen wir uns immer wieder orientieren für das eigene Gebetsleben, für unsere kirchliche Praxis und für die Beurteilung der Geschichte. Auch was uns die Gebete der ältesten Christenheit so ehrwürdig und vorbildlich macht, ist nicht ihr Alter und nicht ihr Inhalt — viel Fremdes und Wunderliches ist ja dazwischen —, sondern ihre einfache, wahrhaftige, zuversichtliche und für die Erlösung von der Sünde Jesu Christo dankbare Gesinnung. So führt uns unsere Betrachtung zu dem zurück, womit wir sie anfingen. Alles rechte christliche Beten ist ein Beten im Namen Jesu und zugleich ein Beten nach der Art des Herrn Jesus. Ihm sei die Ehre in Ewigkeit!

---

# Anhang.

## Altchristliche Gebete.

### 1. Aus dem Neuen Testament.

Die Gebete, deren Text hier nochmals abzudrucken unnötig erscheint, finden sich an folgenden Stellen:

Mt. 11, 25. 26 = Lc. 10, 21 (Dankgebet Jesu, vgl. S. 12 ff.).
Mt. 26, 39 = Mc. 14, 35 = Lc. 22, 41 (Gebet in Gethsemane, vgl. S. 16 ff.).
Lc. 23, 34; Mc. 15, 34 = Mt. 27, 46; Lc. 23, 46 (Gebetsworte am Kreuz, vgl. S. 20 ff.).
Joh. 11, 41. 42 (am Grab des Lazarus, vgl. S. 28 f., S. 234).
Joh. 12, 27. 28 (Bitte um Verklärung, vgl. S. 29 f., S. 234).
Joh. 17 (das hohenpriesterliche Gebet, vgl. S. 30 ff., S. 234).
Mt. 6, 7—13 = Lc. 11, 1—4 (das Gebet des Herrn, vgl. S. 35 ff.).
Kurze Hülfsbitten: Mc. 10, 47. 48; Mt. 9, 28; 15, 22; 17, 15; 20, 30; vgl. S. 75 u. 130).
Act. 1, 24. 25 (bei der Wahl des Matthias, vgl. S. 132 u. 235).
Act. 4, 24—30 (Gebet der Urgemeinde, vgl. S. 82. 126. 143. 152. 235 f.).
Act. 7, 59. 60 (Todesgebet des Stephanus, vgl. S. 96. 131. 237).
1. Cor. 16, 22 u. Apoc. 22, 20, vgl. Did. 10, 6 (Marana-tha, vgl. S. 82. 96. 131).
Apoc. Joh. 4, 8. 11; 5, 9. 10. 12. 13; 7, 10. 12; 11, 17. 18 15, 3. 4; 19, 2. 5.
(Loblieder vgl. S. 136. 137. 237 f.)

## 2. Das Gemeindegebet aus dem Brief des römischen Clemens an die korinthische Gemeinde.

(vgl. Seite 192—207.)

(Text nach R. Knopf, der erste Clemensbrief, T. u. U., N. F., V, 1 S. 143—145; vgl. auch Hering, Hülfsbuch zur Einführung in das liturgische Studium I, S. 1. 2; Patrum app. opp. ed. Gebhardt-Harnack-Zahn ed. major I, 2. Aufl.; ed. minor 3. Aufl.; J. B. Lightfoot, Apostolic Fathers, Part I, Vol. II, S. 170 ff.; deutsche Übersetzung in Th. Zahns Skizzen aus dem Leben der alten Kirche, 2. Aufl. S. 309 ff.).

Kap. 59: Ἡμεῖς δὲ .... ἀθῷοι ἐσόμεθα ἀπὸ ταύτης τῆς ἁμαρτίας καὶ αἰτησόμεθα, ἐκτενῆ τὴν δέησιν καὶ ἱκεσίαν ποιούμενοι, ὅπως τὸν ἀριθμὸν τὸν κατηριθμημένον τῶν ἐκλεκτῶν αὐτοῦ ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ διαφυλάξῃ ἄθραυστον ὁ δημιουργὸς τῶν ἁπάντων διὰ τοῦ ἠγαπημένου παιδὸς αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ ἐκάλεσεν ἡμᾶς ἀπὸ σκότους εἰς φῶς, ἀπὸ ἀγνωσίας εἰς ἐπίγνωσιν δόξης ὀνόματος αὐτοῦ, 3. ἐλπίζειν ἐπὶ τὸ ἀρχέγονον πάσης κτίσεως ὄνομά σου, ἀνοίξας τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας ἡμῶν εἰς τὸ γινώσκειν σε τὸν μόνον ὕψιστον ἐν ὑψίστοις, ἅγιον ἐν ἁγίοις ἀναπαυόμενον· τὸν ταπεινοῦντα ὕβριν ὑπερηφάνων, τὸν διαλύοντα λογισμοὺς ἐθνῶν, τὸν ποιοῦντα ταπεινοὺς εἰς ὕψος καὶ τοὺς ὑψηλοὺς ταπεινοῦντα· τὸν πλουτίζοντα καὶ πτωχίζοντα, τὸν ἀποκτείνοντα καὶ σώζοντα καὶ ζῆν ποιοῦντα, μόνον εὐεργέτην πνευμάτων καὶ θεὸν πάσης σαρκός· τὸν ἐπιβλέποντα ἐν ταῖς ἀβύσσοις, τὸν ἐπόπτην ἀνθρωπίνων ἔργων, τὸν τῶν κινδυνευόντων βοηθόν, τὸν τῶν ἀπηλπισμένων σωτῆρα, τὸν παντὸς πνεύματος κτίστην καὶ ἐπίσκοπον· τὸν πληθύνοντα ἔθνη ἐπὶ γῆς καὶ ἐκ πάντων ἐκλεξάμενον τοὺς ἀγαπῶντάς σε διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἠγαπημένου παιδός σου, δι' οὗ ἡμᾶς ἐπαίδευσας, ἡγίασας, ἐτίμησας.

4. ἀξιοῦμεν, δέσποτα, βοηθὸν γενέσθαι καὶ ἀντιλήπτορα ἡμῶν· τοὺς ἐν θλίψει ἡμῶν σῶσον, τοὺς ταπεινοὺς ἐλέησον, τοὺς πεπτωκότας ἔγειρον, τοῖς δεομένοις ἐπιφάνηθι, τοὺς ἀσθενεῖς ἴασαι, τοὺς πλανωμένους τοῦ λαοῦ σου ἐπίστρεψον· χόρτασον τοὺς πεινῶντας, λύτρωσαι τοὺς δεσμίους ἡμῶν, ἐξανάστησον τοὺς ἀσθενοῦντας, παρακάλεσον τοὺς ὀλιγοψυχοῦντας· γνώτωσαν ἅπαντα τὰ ἔθνη ὅτι σὺ εἶ ὁ θεὸς μόνος καὶ Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ παῖς σου καὶ ἡμεῖς λαός σου καὶ πρόβατα τῆς νομῆς σου.

Kap. 60. Σὺ τὴν ἀέναον τοῦ κόσμου σύστασιν διὰ

τῶν ἐνεργουμένων ἐφανεροποίησας· σύ, κύριε, τὴν οἰκουμένην ἔκτισας, ὁ πιστὸς ἐν πάσαις ταῖς γενεαῖς, δίκαιος ἐν τοῖς κρίμασι, θαυμαστὸς ἐν ἰσχύϊ καὶ μεγαλοπρεπείᾳ, ὁ σοφὸς ἐν τῷ κτίζειν καὶ συνετὸς ἐν τῷ τὰ γενόμενα ἑδράσαι, ὁ ἀγαθὸς ἐν τοῖς σωζομένοις καὶ πιστὸς ἐν τοῖς πεποιθόσιν ἐπὶ σέ· ἐλεῆμον καὶ οἰκτίρμον, ἄφες ἡμῖν τὰς ἀνομίας ἡμῶν καὶ τὰς ἀδικίας καὶ τὰ παραπτώματα καὶ πλημμελείας. 2. μὴ λογίσῃ πᾶσαν ἁμαρτίαν δούλων σου καὶ παιδισκῶν, ἀλλὰ καθάρισον ἡμᾶς τὸν καθαρισμὸν τῆς σῆς ἀληθείας καὶ κατεύθυνον τὰ διαβήματα ἡμῶν ἐν ὁσιότητι καρδίας πορεύεσθαι καὶ ποιεῖν τὰ καλὰ καὶ εὐάρεστα ἐνώπιόν σου καὶ ἐνώπιον τῶν ἀρχόντων ἡμῶν.

3. ναί, δέσποτα, ἐπίφανον τὸ πρόσωπόν σου ἐφ' ἡμᾶς εἰς ἀγαθὰ ἐν εἰρήνῃ, εἰς τὸ σκεπασθῆναι ἡμᾶς τῇ χειρί σου τῇ κραταιᾷ καὶ ῥυσθῆναι ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας τῷ βραχίονί σου τῷ ὑψηλῷ, καὶ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τῶν μισούντων ἡμᾶς ἀδίκως. 4. δὸς ὁμόνοιαν καὶ εἰρήνην ἡμῖν τε καὶ πᾶσι τοῖς κατοικοῦσι τὴν γῆν, καθὼς ἔδωκας τοῖς πατράσιν ἡμῶν, ἐπικαλουμένων σε αὐτῶν ἐν πίστει καὶ ἀληθείᾳ, ὑπηκόοις γινομένοις τῷ παντοκράτορι καὶ ἐνδόξῳ ὀνόματί σου, τοῖς τε ἄρχουσι καὶ ἡγουμένοις ἡμῶν ἐπὶ τῆς γῆς.

Kap. 61. Σύ, δέσποτα, ἔδωκας τὴν ἐξουσίαν τῆς βασιλείας αὐτοῖς διὰ τοῦ μεγαλοπρεποῦς καὶ ἀνεκδιηγήτου κράτους σου, εἰς τὸ γινώσκοντας ἡμᾶς τὴν ὑπὸ σοῦ αὐτοῖς δεδομένην δόξαν καὶ τιμὴν ὑποτάσσεσθαι αὐτοῖς, μηδὲν ἐναντιουμένους τῷ θηλήματί σου· οἷς δός, κύριε, ὑγιείαν, εἰρήνην, ὁμόνοιαν, εὐστάθειαν, εἰς τὸ διέπειν αὐτοὺς τὴν ὑπὸ σοῦ δεδομένην αὐτοῖς ἡγεμονίαν ἀπροσκόπως.

2. σὺ γάρ, δέσποτα ἐπουράνιε βασιλεῦ τῶν αἰώνων, δίδως τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἐξουσίαν τῶν ἐπὶ τῆς γῆς ὑπαρχόντων· σύ, κύριε, διεύθυνον τὴν βουλὴν αὐτῶν κατὰ τὸ καλὸν καὶ εὐάρεστον ἐνώπιόν σου, ὅπως διέποντες ἐν εἰρήνῃ καὶ πραΰτητι εὐσεβῶς τὴν ὑπὸ σοῦ αὐτοῖς δεδομένην ἐξουσίαν ἵλεώ σου τυγχάνωσιν.

3. ὁ μόνος δυνατὸς ποιῆσαι ταῦτα καὶ περισσότερα ἀγαθὰ μεθ' ἡμῶν, σοὶ ἐξομολογούμεθα διὰ τοῦ ἀρχιερέως καὶ προστάτου τῶν ψυχῶν ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ σοι ἡ δόξα καὶ ἡ μεγαλωσύνη καὶ νῦν καὶ εἰς γενεὰν γενεῶν καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν.

**(An den gesperrt gedruckten Stellen scheint mit mehr die eigene Sprache des Clemens hervorzutreten im Gegensatz zu dem sonstigen Anschluss an gewohnte Formeln).**

### 3. Die Abendmahlsgebete der Apostellehre.

(vgl. Seite 207—232.)

(Text nach Ad. Harnack, die Apostellehre und die jüdischen beiden Wege, Leipzig 1886, und Patr. app. opera ed. minor 3. Aufl. unter Berücksichtigung der Seite 211 Anm. 1 und S. 221 Anm. 2 vorgeschlagenen Änderung).

IX, 1. Περὶ δὲ εὐχαριστίας οὕτως εὐχαριστήσατε·

2. πρῶτον περὶ τοῦ ποτηρίου.

Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν,
Ὑπὲρ τῆς ἁγίας ἀμπέλου Δαβὶδ τοῦ παιδός σου,
Ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου.
Σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας.

3. περὶ δὲ τοῦ κλάσματος·

Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν,
Ὑπὲρ τῆς ζωῆς καὶ γνώσεως,
Ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου·
Σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας.

4. Ὥσπερ ἦν τοῦτο τὸ κλάσμα διεσκορπισμένον ἐπάνω τῶν ὀρέων καὶ συναχθὲν ἐγένετο ἕν,
Οὕτω συναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν σὴν βασιλείαν·
Ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ δόξα καὶ ἡ δύναμις διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τοὺς αἰῶνας.

5. Μηδεὶς δὲ φαγέτω μηδὲ πιέτω ἀπὸ τῆς εὐχαριστίας ὑμῶν ἀλλ' οἱ βαπτισθέντες εἰς ὄνομα κυρίου · καὶ γὰρ περὶ τούτου εἴρηκεν ὁ κύριος · μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσί.

X, 1. Μετὰ δὲ τὸ ἐμπλησθῆναι οὕτως εὐχαριστήσατε·

2. Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἅγιε,
Ὑπὲρ τοῦ ἁγίου ὀνόματός σου,
[Οὗ κατεσκήνωσας ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν
Καὶ ὑπὲρ τῆς γνώσεως καὶ πίστεως καὶ ἀθανασίας,]
Ἧς (οὗ?) ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου.
Σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας.

3. 4. Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἁπάντων,
Ὅτι δυνατὸς εἶ · σὺ δέσποτα παντοκράτορ, ἔκτισας τὰ πάντα ἕνεκεν τοῦ ὀνόματός σου, τροφήν τε καὶ ποτὸν ἔδωκας τοῖς ἀνθρώποις εἰς ἀπόλαυσιν, ἡμῖν δὲ ἐχαρίσω πνευματικὴν τροφὴν καὶ ποτὸν καὶ ζωὴν αἰώνιον διὰ ‹Ἰησοῦ› τοῦ παιδός σου.
Σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας.

5. Μνήσθητι, Κύριε, τῆς ἐκκλησίας σου
Τοῦ ῥύσασθαι αὐτὴν ἀπὸ παντὸς πονηροῦ
καὶ τελειῶσαι αὐτὴν ἐν τῇ ἀγάπῃ σου,
καὶ σύναξον αὐτὴν ἀπὸ τῶν τεσσάρων ἀνέμων
τὴν ἁγιασθεῖσαν εἰς τὴν σὴν βασιλείαν,
ἣν ἡτοίμασας αὐτῇ·
Ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας.

6. Ἐλθέτω ἡ χάρις καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος.
Ὡσαννὰ τῷ θεῷ Δαβίδ.
Εἴ τις ἅγιός ἐστιν, ἐρχέσθω · εἴ τις οὐκ ἔστι, μετανοείτω·
Μαραναθά.
Ἀμήν.

7. Τοῖς δὲ προφήταις ἐπιτρέπετε εὐχαριστεῖν ὅσα θέλουσιν.

Auch ist zu vergleichen das Segnungsgebet über das heilige Öl: Apost. Const. VII, 27:

Περὶ δὲ τοῦ μύρου οὕτως εὐχαριστήσατε·
Εὐχαριστοῦμέν σοι, θεὲ δημιουργὲ τῶν ὅλων,
καὶ ὑπὲρ τῆς εὐωδίας τοῦ μύρου καὶ ὑπὲρ τοῦ ἀθανάτου αἰῶνος,
οὗ ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου.
ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ δόξα καὶ ἡ δύναμις εἰς τοὺς αἰῶνας ἀμήν.

## 4. Das letzte Gebet des Bischofs Polycarp.

(vgl. Seite 238—240.)

(Martyrium Polycarpi XIV; Text nach Patr. app. opp. ed. minor; eine deutsche Übersetzung vgl. in Th. Zahns Skizzen a. a. O. p. 318 ff. und in der „Schatzkammer heiliger Väter" von F. Klein. Märtyrerakten I, p. 21.)

Ὁ δὲ (scil. Polycarp) ὀπίσω τὰς χεῖρας ποιήσας καὶ προσδεθείς, ὥσπερ κριὸς ἐπίσημος ἐκ μεγάλου ποιμνίου εἰς προσφοράν, ὁλοκαύτωμα δεκτὸν τῷ θεῷ ἡτοιμασμένον, ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν εἶπε·

„Κύριε ὁ θεός, ὁ παντοκράτωρ, ὁ τοῦ ἀγαπητοῦ καὶ εὐλογητοῦ παιδός σου Ἰησοῦ Χριστοῦ πατήρ, δι' οὗ τὴν περὶ σοῦ ἐπίγνωσιν εἰλήφαμεν, ὁ θεὸς ἀγγέλων καὶ δυνάμεων καὶ πάσης κτίσεως παντός τε τοῦ γένους τῶν δικαίων, οἳ ζῶσιν ἐνώπιόν σου· 2. εὐλογῶ σε, ὅτι ἠξίωσάς με τῆς ἡμέρας καὶ ὥρας ταύτης, τοῦ λαβεῖν μέρος ἐν ἀριθμῷ τῶν μαρτύρων ἐν τῷ ποτηρίῳ τοῦ Χριστοῦ σου εἰς ἀνάστασιν ζωῆς αἰωνίου ψυχῆς τε καὶ σώματος ἐν ἀφθαρσίᾳ πνεύματος ἁγίου· ἐν οἷς προσδεχθείην ἐνώπιόν σου σήμερον ἐν θυσίᾳ πίονι καὶ

προσδεκτῇ, καθὼς προητοίμασας καὶ προεφανέρωσας καὶ ἐπλήρωσας, ὁ ἀψευδὴς καὶ ἀληθινὸς θεός. 3. διὰ τοῦτο καὶ περὶ πάντων σε αἰνῶ, σὲ εὐλογῶ, σὲ δοξάζω διὰ τοῦ αἰωνίου καὶ ἐπουρανίου ἀρχιερέως Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἀγαπητοῦ σου παιδός, δι᾽ οὗ σοι σὺν αὐτῷ καὶ πνεύματι ἁγίῳ δόξα καὶ νῦν καὶ εἰς τοὺς μέλλοντας αἰῶνας. ἀμήν.

Ἀναπέμψαντος δὲ αὐτοῦ τὸ ἀμὴν καὶ πληρώσαντος τὴν εὐχήν, οἱ τοῦ πυρὸς ἄνθρωποι ἐξῆψαν τὸ πῦρ.

### 5. Allgemeine Fürbitten.

(vgl. S. 150 ff., 202 f., 249 ff.)

a) Indirekte Wiedergaben der allgemeinen Fürbitten finden sich: 1. Tim. 2, 1 ff. (— ὑπὲρ πάντων ἀνθρώπων, ὑπὲρ βασιλέων καὶ πάντων τῶν ἐν ὑπεροχῇ ὄντων —); Polyc. ad Phil. 12, 2: (— pro omnibus sanctis — pro regibus et potestatibus atque pro persequentibus et odientibus — pro inimicis crucis); Mart. Polycarpi 5, 1: ἁπάντων — μικρῶν τε καὶ μεγάλων, ἐνδόξων τε καὶ ἀδόξων καὶ πάσης τῆς κατὰ τὴν οἰκουμένην καθολικῆς ἐκκλησίας); Mart. Apollonii 6. 9: (ὑπὲρ τοῦ κράτους τοῦ βασιλέως — ὑπὲρ νοητικῶν καὶ λογικῶν εἰκόνων τῶν τεταγμένων ὑπὲρ τῆς προνοίας τοῦ θεοῦ βασιλεύειν ἐπὶ τῆς γῆς). Justin Apol. I, 14, 3: (ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν) vgl. I, 17, 3; Dial. 35, 25 (ὑπὲρ ὑμῶν — ὑπὲρ τῶν ἄλλων ἁπάντων ἀνθρώπων τῶν ἐχθραινόντων ἡμῖν —); vgl. Dial. 96. 133. Theophilus ad Aut. 1, 11 (ὑπὲρ τοῦ βασιλέως). Athenagoras πρεσβ. 37 (περὶ τῆς ἀρχῆς — αὔξησιν καὶ ἐπίδοσιν i. Anschluss an 1. Tim. 2, 1). Apol. Aristidis (ed. Hennecke p. 41 — dass wegen der Fürbitte der Christen die Erde besteht, p. 42 — dass sie von ihrem Irrtum umkehren). Origenes c. Cels. VIII, 73 (ὑπὲρ τῶν δικαίως στρατευομένων — ὑπὲρ τοῦ δικαίως βασιλεύοντος); Tertullian Apol. 30 (pro salute imperatorum — pro omnibus imperatoribus. Vitam illis prolixam, imperium securum, domum tutam, exercitus fortes, senatum fidelem, populum probum, orbem quietem quaecunque hominis et Caesaris vota sunt); — 32 (— pro imperatoribus, pro omni statu imperii rebusque Romanis); 39 (— pro imperatoribus; pro ministris eorum et potestatibus, pro statu saeculi, pro rerum quiete, pro mora finis; — ad Scapulam c. 2 — pro salute imperatoris); vgl. auch de oratione 29 oben S. 155. Cyprian ad Demetrianum c. 20 (— pro arcendis hostibus et imbribus impetrandis et vel auferendis vel temperandis adversis — pro pace ac salute); Acta proconsularia

S. Cypriani ed. Ruinart p. 261 (— pro nobis et omnibus hominibus, et pro incolumitate ipsorum imperatorum —). Dionysius Alex. bei Euseb. h. e. VII, 11 (περὶ τῆς εἰρήνης καὶ ὑγιείας).

Die langen Fürbittengebete des 8. Buchs der Apost. Const. (VIII, 10. 12. 13.) vgl. bei Hering, Hülfsbuch p. 47 f., p. 56 f. Ein älteres Stück in dem Schlussdankgebet nach der Eucharistie (Ap. Const. VIII, 15) vgl. unter Nr. 6 S. 341. Von andern Gebeten, die vermutlich in ältere Zeit gehören, seien hier mitgeteilt:

b) Aus der Markusliturgie (Brightman p. 131, 10 ff.) Gebet des Priesters:

λύτρωσαι δεσμίους, ἐξέλου τοὺς ἐν ἀνάγκαις, πεινῶντας χόρτασον, ὀλιγοψυχοῦντας παρακάλεσον, πεπλανημένους ἐπίστρεψον, ἐσκοτισμένους φωταγώγησον, πεπτωκότας ἔγειρον, σαλευομένους στήριξον, νενοσηκότας ἴασαι, πάντας ἄγαγε εἰς τὴν ὁδὸν τῆς σωτηρίας· σύναψον καὶ αὐτοὺς τῇ ἁγίᾳ σου ποίμνῃ, ἡμᾶς δὲ ῥῦσαι ἀπὸ τῶν ἀνομιῶν ἡμῶν, φρουρὸς ἡμῶν καὶ ἀντιλήπτωρ κατὰ πάντα γενόμενος. vgl. dazu das Gebet in der Liturgie der koptischen Jakobiten von fast gleichem Wortlaut (Brightman p. 175).

c) Aus der Gebetsammlung des Bischofs Serapion von Thmuis.

(Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Ägyptens, entdeckt und herausgegeben von Lic. Dr. Georg Wobbermin. T. u. U. N. F. II. 3b.)

No. 26. Πάτερ τοῦ μονογενοῦς, ἀγαθὲ καὶ οἴκτιρμον, ἐλέημον καὶ φιλάνθρωπε καὶ φιλόψυχε, εὐεργέτα πάντων τῶν ἐπὶ σὲ ἐπιστρεφόντων, δέχου τὴν παράκλησιν ταύτην καὶ δὸς ἡμῖν γνῶσιν καὶ πίστιν καὶ εὐσέβειαν καὶ ὁσιότητα. κατάργησον πᾶν πάθος, πᾶσαν ἡδονήν, πᾶσαν ἁμαρτίαν ἀπὸ τοῦ λαοῦ τούτου· ποίησον πάντας γενέσθαι καθαρούς· συγχώρησον πᾶσιν τὰ πλημμελήματα. σοὶ γὰρ τῷ ἀγενήτῳ πατρὶ διὰ τοῦ μονογενοῦς κλίνομεν τὸ γόνυ, δὸς ἡμῖν νοῦν ὅσιον καὶ τελείαν ὠφέλειαν, δὸς ἡμᾶς σὲ ζητεῖν καὶ ἀγαπᾶν· δὸς ἡμῖν ἐρευνᾶν καὶ ἐκζητεῖν τὰ θεῖά σου λόγια, δὸς ἡμῖν χεῖρα, δέσποτα, καὶ ἀνάστησον ἡμᾶς· ἀνάστησον, ὁ θεὸς τῶν οἰκτιρμῶν, ποίησον ἀναβλέπειν, ἀνακάλυψον ἡμῶν τοὺς ὀφθαλμούς, παρρησίαν ἡμῖν χάρισαι, μὴ ἐπιτρέψῃς ἡμᾶς αἰσχύνεσθαι, μηδὲ δυσωπεῖσθαι μηδὲ καταγινώσκειν ἑαυτῶν· ἐξάλειψον τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον· γράψον ἡμῶν τὰ ὀνόματα ἐν βίβλῳ ζωῆς· συναρίθμησον ἡμᾶς τοῖς ἁγίοις σου προφήταις καὶ ἀποστόλοις διὰ τοῦ μονογενοῦς σου Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ σοὶ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος ἐν ἁγίῳ πνεύματι καὶ νῦν καὶ εἰς τοὺς σύμπαντας αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμήν.

No. 27. Ἐξομολογούμεθά σοι φιλάνθρωπε θεὲ καὶ προσρίπτομεν ἑαυτῶν τὰς ἀσθενείας καὶ δύναμιν ἡμῖν προσγενέσθαι παρακαλοῦμεν. σύγγνωθι τοῖς προγεγενημένοις ἁμαρτήμασιν καὶ ἄφες πάντα τὰ παρῳχημένα σφάλματα καὶ ποίησον καινοὺς ἀνθρώπους. δεῖξον ἡμᾶς καὶ δούλους γνησίους καὶ καθαρούς· σοὶ ἀνατίθεμεν ἑαυτούς, δέχου ἡμᾶς, θεὲ τῆς ἀληθείας, δέχου τὸν λαὸν τοῦτον, δὸς ὅλον γνήσιον γενέσθαι· δὸς ὅλον ἀμέμπτως καὶ καθαρῶς πολιτεύεσθαι· συμμετρηθήτωσαν τοῖς οὐρανίοις, συναριθμηθήτωσαν τοῖς ἀγγέλοις, ὅλοι ἐκλεκτοὶ καὶ ἅγιοι γενέσθωσαν· παρακαλοῦμέν σε ὑπὲρ τῶν πεπιστευκότων καὶ τὸν κύριον Ἰησοῦν χριστὸν ἐπεγνωκότων, βεβαιωθήτωσαν ἐν τῇ πίστει καὶ τῇ γνώσει καὶ τῇ διδασκαλίᾳ. δεόμεθα ὑπὲρ παντὸς τοῦ λαοῦ τούτου, καταλλάγηθι πᾶσιν, γνώρισον ἑαυτόν. ἀποκαλυψόν σου τὸ φέγγος, γνώτωσάν σε πάντες τὸν ἀγένητον πατέρα καὶ τὸν μονογενῆ σου υἱὸν Ἰησοῦν Χριστόν· δεόμεθα ὑπὲρ πάντων ἀρχόντων, εἰρηνικὸν τὸν βίον ἐχέτωσαν ὑπὲρ ἀναπαύσεως τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας. δεόμεθα, θεὲ τῶν οἰκτιρμῶν, ὑπὲρ ἐλευθέρων καὶ δούλων, ἀρρένων καὶ γυναικῶν, γερόντων καὶ παιδίων, πενήτων καὶ πλουσίων· πᾶσιν τὸ ἴδιον σου δεῖξον χρηστόν καὶ τὴν ἰδίαν σου πᾶσιν πρότεινον φιλανθρωπίαν· πάντας οἴκτειρον καὶ πᾶσιν χάρισαι τὴν πρὸς σὲ ἐπιστροφήν. παρακαλοῦμεν ὑπὲρ ἀποδημούντων, χάρισαι αὐτοῖς ἄγγελον εἰρηνικὸν συνοδοίπορον γενέσθαι, ἵνα μηδένα ὑπὸ μηδενὸς ζημιωθῶσιν, ἵνα ἐν πολλῇ εὐθυμίᾳ τὸν πλοῦν καὶ τὰς ἀποδημίας αὐτῶν διανύσωσιν. παρακαλοῦμεν ὑπὲρ τεθλιμμένων καὶ δεδεμένων καὶ πενήτων· ἀνάπαυσον ἕκαστον, ἀπάλλαξον δεσμῶν ἐξενεγκὼν τῆς πενίας, παρηγόρησον πάντας ὁ παρηγορῶν καὶ παραμυθούμενος· δεόμεθα ὑπὲρ νοσούντων, ὑγείαν χάρισαι καὶ τῆς νόσου ἀνάστησον καὶ ποίησον αὐτοὺς τελείαν ἔχειν ὑγείαν σώματος καὶ ψυχῆς· σὺ γὰρ εἶ ὁ σωτὴρ καὶ εὐεργέτης, σὺ εἶ ὁ πάντων κύριος καὶ βασιλεύς· σὲ παρακεκλήκαμεν ὑπὲρ πάντων διὰ τοῦ μονογενοῦς σου Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ σοὶ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος ἐν ἁγίῳ πνεύματι καὶ νῦν καὶ εἰς τοὺς σύμπαντας αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμήν.

## 6. **Eucharistische Gebete.**

(vgl. S. 225 ff., 252 ff.)

Das lange Präfationsgebet der Apost. Const. VIII, 12 vgl. bei Hering a. a. O. p. 50—56.

a) Eine kürzere Form in der Äg. K.-O. (Ludolf) abgedruckt bei H. Achelis, Canones Hippolyti (T. u. U. VI, 4 p. 51—54) lautet: Der Bischof spricht: Erhebet euer Herz. Die ganze Gemeinde

spricht: Sie sind beim Herrn, unserm Gott. Der Bischof spricht: Lasset uns danken dem Herrn. Die Gemeinde: Recht und gerecht ist es. Darauf sprechen sie das Eucharistie-Gebet, dem Bischof folgend:

Wir danken dir, Herr, durch deinen lieben Sohn, Jesus Christus, den du in den letzten Zeiten uns gesandt hast zum Erlöser und Befreier, den Boten deines Ratschlusses. Er ist das Wort, das von dir [ausging], wodurch du alles gemacht hast durch deinen Willen. Und gesandt hast du ihn vom Himmel her in den Leib einer Jungfrau. Fleisch ist er geworden und getragen in deren Mutterleib. Und dein Sohn ist kundgemacht worden durch den heiligen Geist, deinen Willen zu erfüllen, und dir dein Volk zu bereiten, indem du ausbreitetest seine Hände. Gelitten hat er, damit er die Leidenden befreite, die an dich glauben. Er, der freiwillig sich hingab den Leiden, dass er den Tod hinwegnähme, und die Fesseln des Satanas bräche, und den Scheol niederträte und die Heiligen herausführte und Satzungen begründete und die Wiederauferstehung in Aussicht stellte: er nahm also das Brot, dankte und sprach: Nehmet hin, esset, das ist mein Leib, der für euch gebrochen wird. Und ebenso auch den Becher und sprach: Das ist mein Blut, das für euch vergossen wird; so oft ihr es thut, werdet ihr es thun zu meinem Gedächtnis. Indem wir so seines Todes und seiner Auferstehung gedenken, bringen wir dir dar dieses Brot und den Kelch, indem wir dir danken, dass du uns würdig gemacht hast, vor dir zu stehen und dir als Priester zu dienen. Und wir bitten dich inständig, dass du sendest deinen heiligen Geist zum Opfer dieser christlichen Kirche. Zugleich gieb allen, die [davon] nehmen, dass [es ihnen gereiche] zur Heiligkeit und zur Erfüllung mit dem heiligen Geiste und zur Stärkung des Glaubens in Wahrheit, dass sie dich loben und preisen in deinem Sohn Jesus Christus, in dem dir [sei] Lob und Macht in der heiligen christlichen Kirche, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

### b) Das Präfationsgebet aus der Sammlung des Serapion.

(ed. G. Wobbermin a. a. O. No. 1; vgl. dazu P. Drews, Wobbermins altchristliche liturgische Stücke, in der Zeitschrift f. Kirchengesch. XX, 3, 1899, p. 305 ff., wo auch eine deutsche Übersetzung gegeben ist.)

**1.** 1. Ἄξιον καὶ δίκαιόν ἐστιν σὲ τὸν ἀγένητον πα-

τέρα τοῦ μονογενοῦς Ἰησοῦ Χριστοῦ αἰνεῖν ὑμνεῖν δοξολογεῖν.

2. αἰνοῦμεν σέ, ἀγένητε θεὲ, ἀνεξιχνίαστε ἀνέκφραστε, ἀκατανόητε πάσῃ γενητῇ ὑποστάσει· 3. αἰνοῦμεν σὲ, τὸν γιγνωσκόμενον ὑπὸ τοῦ υἱοῦ τοῦ μονογενοῦς, τὸν δι' αὐτοῦ λαληθέντα καὶ ἑρμηνευθέντα καὶ γνωσθέντα τῇ γενητῇ φύσει · 4. αἰνοῦμεν σέ, τὸν γιγνώσκοντα τὸν υἱὸν καὶ ἀποκαλύπτοντα τοῖς ἁγίοις τὰς περὶ αὐτοῦ δόξας, 5. τὸν γιγνωσκόμενον ὑπὸ τοῦ γεγεννημένου σου λόγου καὶ δρώμενον καὶ διερμηνευόμενον τοῖς ἁγίοις· 6. αἰνοῦμεν σέ, πάτερ ἀόρατε χορηγὲ τῆς ἀθανασίας· 7. σὺ εἶ ἡ πηγὴ τῆς ζωῆς ἡ πηγὴ τοῦ φωτός, ἡ πηγὴ πάσης χάριτος καὶ πάσης ἀληθείας, φιλάνθρωπε καὶ φιλόπτωχε, ὁ πᾶσιν καταλλασσόμενος καὶ πάντας πρὸς ἑαυτὸν διὰ τῆς ἐπιδημίας τοῦ ἀγαπητοῦ σου υἱοῦ ἕλκων.

**2.** 1. δεόμεθα ποίησον ἡμᾶς ζῶντας ἀνθρώπους· 2. δὸς ἡμῖν πνεῦμα φωτός, ἵνα γνῶμεν σὲ τὸν ἀληθινὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν· 3. δὸς ἡμῖν πνεῦμα ἅγιον, ἵνα δυνηθῶμεν ἐξειπεῖν καὶ διηγήσασθαι τὰ ἄρρητά σου μυστήρια.

4. λαλησάτω ἐν ἡμῖν ὁ κύριος Ἰησοῦς καὶ ἅγιον πνεῦμα καὶ ὑμνησάτω σὲ δι' ἡμῶν.

**3.** 1. σὺ γὰρ ὁ ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως καὶ κυριότητος καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι· 2. σοὶ παραστήκουσι χίλιαι χιλιάδες καὶ μύριαι μυριάδες ἀγγέλων ἀρχαγγέλων θρόνων κυριοτήτων ἀρχῶν ἐξουσιῶν· 3. σοὶ παραστήκουσιν τὰ δύο τιμιώτατα σεραφεὶμ ἑξαπτέρυγα, δυσὶν μὲν πτέρυξιν καλύπτοντα τὸ πρόσωπον, δυσὶ δὲ τοὺς πόδας, δυσὶ δὲ πετόμενα καὶ ἁγιάζοντα, 4. μεθ' ὧν δέξαι καὶ τὸν ἡμέτερον ἁγιασμὸν λεγόντων· 5. ἅγιος ἅγιος ἅγιος κύριος σαβαώθ, πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς δόξης σου·

**4.** 1. πλήρης ἐστὶν ὁ οὐρανός, πλήρης ἐστὶν καὶ ἡ γῆ τῆς μεγαλοπρεποῦς σου δόξης·

2. κύριε τῶν δυνάμεων, πλήρωσον καὶ τὴν θυσίαν ταύτην τῆς σῆς δυνάμεως καὶ τῆς σῆς μεταλήψεως·

3. σοὶ γὰρ προσηνέγκαμεν ταύτην τὴν ζῶσαν θυσίαν τὴν προσφορὰν τὴν ἀναίμακτον.

4. σοὶ προσηνέγκαμεν τὸν ἄρτον τοῦτον, τὸ ὁμοίωμα τοῦ σώματος τοῦ μονογενοῦς·

5. ὁ ἄρτος οὗτος τοῦ ἁγίου σώματός ἐστιν ὁμοίωμα, 6. ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν ᾗ νυκτὶ παρεδίδοτο ἔλαβεν ἄρτον καὶ ἔκλασεν καὶ ἐδίδου τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ λέγων· λάβετε καὶ φάγετε, τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν· 7. διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς τὸ ὁμοίωμα τοῦ θανάτου ποιοῦντες τὸν ἄρτον προσηνέγκαμεν καὶ παρακαλοῦμεν διὰ τῆς θυσίας ταύτης·

καταλλάγηθι πᾶσιν ἡμῖν καὶ ἱλάσθητι θεὲ τῆς ἀληθείας· 8. καὶ ὥσπερ ὁ ἄρτος οὗτος ἐσκορπισμένος ἦν ἐπάνω τῶν ὀρέων καὶ συναχθεὶς ἐγένετο εἰς ἕν, οὕτω καὶ τὴν ἁγίαν σου ἐκκλησίαν σύναξον ἐκ παντὸς ἔθνους καὶ πάσης χώρας καὶ πάσης πόλεως καὶ κώμης καὶ οἴκου καὶ ποίησον μίαν ζῶσαν καθολικὴν ἐκκλησίαν·

9. προσηνέγκαμεν δὲ καὶ τὸ ποτήριον, τὸ ὁμοίωμα τοῦ αἵματος, 10. ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς λαβὼν ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι ἔλεγε τοῖς ἑαυτοῦ μαθηταῖς· λάβετε πίετε, τοῦτό ἐστιν ἡ καινὴ διαθήκη, ὅ ἐστιν τὸ αἷμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτημάτων · 11. διὰ τοῦτο προσηνέγκαμεν καὶ ἡμεῖς τὸ ποτήριον ὁμοίωμα αἵματος προσάγοντες.

**5.** 1. ἐπιδημησάτω, θεὲ τῆς ἀληθείας, ὁ ἅγιός σου λόγος ἐπὶ τὸν ἄρτον τοῦτον, ἵνα γένηται ὁ ἄρτος σῶμα τοῦ λόγου, καὶ ἐπὶ τὸ ποτήριον τοῦτο, ἵνα γένηται τὸ ποτήριον αἷμα τῆς ἀληθείας, 2. καὶ ποίησον πάντας τοὺς κοινωνοῦντας φάρμακον ζωῆς λαβεῖν εἰς θεραπείαν παντὸς νοσήματος καὶ εἰς ἐνδυνάμωσιν πάσης προκοπῆς καὶ ἀρετῆς, μὴ εἰς κατάκρισιν, θεὲ τῆς ἀληθείας, μηδὲ εἰς ἔλεγχον καὶ ὄνειδος·

**6.** 1. σὲ γὰρ τὸν ἀγένητον ἐπεκαλεσάμεθα διὰ τοῦ μονογενοῦς ἐν ἁγίῳ πνεύματι· 2. ἐλεηθήτω ὁ λαὸς οὗτος, προκοπῆς ἀξιωθήτω, ἀποσταλήτωσαν ἄγγελοι συμπαρόντες τῷ λαῷ εἰς κατάργησιν τοῦ πονηροῦ καὶ εἰς βεβαίωσιν τῆς ἐκκλησίας.

**7.** 1. παρακαλοῦμεν δὲ καὶ ὑπὲρ πάντων τῶν κεκοιμημένων, ὧν ἐστιν καὶ ἡ ἀνάμνησις·

μετὰ τὴν ὑποβολὴν τῶν ὀνομάτων·

2. ἁγίασον τὰς ψυχὰς ταύτας σὺ γὰρ πάσας γινώσκεις· 3. ἁγίασον πάσας τὰς ἐν κυρίῳ κοιμηθείσας 4. καὶ συγκαταρίθμησον πάσαις ταῖς ἁγίαις σου δυνάμεσιν καὶ δὸς αὐτοῖς τόπον καὶ μονὴν ἐν τῇ βασιλείᾳ σου.

**8.** 1. δέξαι δὲ καὶ τὴν εὐχαριστίαν τοῦ λαοῦ καὶ εὐλόγησον τοὺς προσενεγκόντας τὰ πρόσφορα καὶ τὰς εὐχαριστίας καὶ χάρισαι

ὑγείαν καὶ ὁλοκληρίαν καὶ εὐθυμίαν καὶ πᾶσαν προκοπὴν ψυχῆς καὶ σώματος ὅλῳ τῷ λαῷ τούτῳ 2. διὰ τοῦ μονογενοῦς σου Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν ἁγίῳ πνεύματι· 3. ὥσπερ ἦν καὶ ἐστὶν καὶ ἔσται εἰς γενεὰς γενεῶν καὶ εἰς τοὺς σύμπαντας αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.

Andere kurze eucharistische Gebete bei Wobbermin a. a. O. S. 6 u. 7 No. II, III u. IV.

c) Gebete unmittelbar vor und nach der Austeilung (nach der ägyptischen Kirchenordnung [Ludolf], vergl. Achelis a. a. O. p. 57—60).

Der Bischof: Wiederum flehen wir zu dem, der alles umfasst, dem Herrn, dem Vater des Herrn und unseres Heilandes Jesu Christi, dass er uns verleihe, dass wir bei der Konsekration hinnehmen dieses heilige Sakrament, dass er keinen unter uns verdamme; dass er alle, welche nehmen und das heilige Sakrament des Leibes und Blutes Christi empfangen, würdig mache des Allbeherrschers, des Herrn, unseres Gottes.

Der Diakon spricht: Betet.

Herr, du Allbeherrscher, durch den Empfang des heiligen Sakramentes gieb uns Kraft und verdamme keinen unter uns, sondern segne alle in Christo, in welchem dir mit ihm und dem heiligen Geiste Lob [sei] und Macht [jetzt] und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

Der Diakon spricht: Ihr, die ihr dastehet, neiget euer Haupt.

Ewiger Herr, Kenner des Verborgenen; dein Volk hat dir gebeugt sein Haupt und hat dir in die Gewalt gegeben die Härtigkeit des Herzens und Fleisches. Schaue herab aus deiner bereiten Wohnung und segne sie, Männer und Frauen; neige ihnen zu dein Ohr und erhöre ihr Gebet; stärke [sie] mit der Kraft deiner Rechten und schütze sie vor böser Leidenschaft. Sei du ihnen ein Wächter des Fleisches und der Seele.

Mehre ihnen, wie uns, den Glauben und die [Gottes-] Furcht, durch deinen einzigen Sohn, in welchem dir mit ihm und dem heiligen Geiste Lob und Macht [sei] auf immer und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

Der Diakon spricht: Lasst uns schauen etc.

Der Bischof: Das Heiligtum den Heiligen.

Die Gemeinde spricht: — — — — — — — Ein heiliger Vater, ein heiliger Sohn, einzig ist der heilige Geist.

Der Bischof sagt: Der Herr sei mit euch allen.

Die Gemeinde antwortet: Und mit deinem Geiste.

Alsdann stimmen sie einen Lob-Psalm an, und die Gemeinde tritt ein und empfängt das Heilmittel ihrer Seele, wodurch die Sünde vergeben wird.

Gebet, nachdem er ausgeteilt hat.

Herr, Allbeherrscher, Vater des Herrn und unsers Heilandes Jesu Christi, wir danken dir, dass du uns zuerteilt hast, zu empfangen von deinem heiligen Sakrament. Möge es uns nicht gereichen zur Schuld, noch zur Verdammnis, sondern zur Erneuerung der Seele, des Fleisches und des Geistes; durch deinen einzigen Sohn, in welchem dir samt ihm und dem heiligen Geiste Lob und Macht [sei] immerdar, jetzt und stets und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

Die Gemeinde antwortet: Amen.

Der Presbyter spricht: Der Herr sei mit euch allen.

Handauflegung nach dem Empfang.

Ewiger Herr, Allbeherrscher, Vater des Herrn und unsers Heilandes Jesu Christi; segne deine Knechte und deine Mägde. Schütze, hilf und beglücke durch die Kraft deiner Engel. Wahre und stärke sie zur Furcht gegen dich durch deine Majestät. Rüste [sie] aus, dass sie nur das deinige denken, und verleihe, dass sie Glauben gewinnen an das deinige und dass sie wollen das deinige, Eintracht sonder Fehl und Zorn schenke [ihnen], durch deinen einzigen Sohn, in welchem dir mit ihm und dem heiligen Geiste Lob erwachse, jetzt etc.

Der Bischof spricht: Der Herr sei mit euch.

Die Gemeinde: Und mit [deinem Geiste].

Der Diakon sagt: Gehet hin in Frieden.

Und darnach ist die Eucharistie zu Ende.

Die entsprechenden Gebete aus Apost. Const. VIII 12—14 vgl. bei Hering a. a. O. S. 58—60. Besonders hervorzuheben ist:

das Schlussdankgebet des Bischofs VIII, 15 wegen der darin enthaltenen altertümlichen Fürbitten. Es lautet:

Kap. 15. Καὶ ὁ ἐπίσκποπος εὐχαριστείτω · δέσποτα ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ πατὴρ τοῦ Χριστοῦ σου τοῦ εὐλογητοῦ παιδός, ὁ τῶν μετ' εὐθύτητος ἐπικαλουμένων σε ἐπήκοος, ὁ καὶ τῶν σιωπώντων ἐπιστάμενος τὰς ἐντεύξεις· εὐχαριστοῦμέν, σοι ὅτι κατηξίωσας

ἡμᾶς μεταλαβεῖν τῶν ἁγίων σου μυστηρίων, ἃ παρέσχου ἡμῖν εἰς πληροφορίαν τῶν καλῶς ἐγνωσμένων, εἰς φυλακὴν τῆς εὐσεβείας, εἰς ἄφεσιν πλημμελημάτων· ὅτι τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ σου ἐπικέκληται ἐφ' ἡμᾶς, καὶ σοὶ προσῳκειώμεθα. ὁ χωρίσας ἡμᾶς τῆς τῶν ἀσεβῶν κοινωνίας, ἕνωσον ἡμᾶς μετὰ τῶν καθωσιωμένων σοι, στήριξον ἡμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ τῇ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐπιφοιτήσει, τὰ ἀγνοούμενα ἀποκάλυψον, τὰ λείποντα προσαναπλήρωσον, τὰ ἐγνωσμένα κράτυνον. τοὺς ἱερεῖς ἀμώμους διαφύλαξον ἐν τῇ λατρείᾳ σου · τοὺς βασιλεῖς διατήρησον ἐν εἰρήνῃ, τοὺς ἄρχοντας ἐν δικαιοσύνῃ, τοὺς ἀέρας ἐν εὐκρασίᾳ, τοὺς καρποὺς ἐν εὐφορίᾳ, τὸν κόσμον ἐν παναλκεῖ προνοίᾳ · τὰ ἔθνη τὰ πολεμικὰ πράϋνον, τὰ πεπλανημένα ἐπίστρεψον · τὸν λαόν σου ἁγίασον, τοὺς ἐν παρθενίᾳ διατήρησον, τοὺς ἐν γάμῳ διαφύλαξον ἐν πίστει, τοὺς ἐν ἁγνείᾳ ἐνδυνάμωσον, τὰ νήπια ἅδρυνον, τοὺς νεοτελεῖς βεβαίωσον, τοὺς ἐν κατηχήσει παίδευσον καὶ τῆς μυήσεως ἀξίους ἀνάδειξον, καὶ πάντας ἡμᾶς ἐπισυνάγαγε εἰς τὴν τῶν οὐρανῶν βασιλείαν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν · μεθ' οὗ σοὶ δόξα, τιμὴ καὶ σέβας καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν.

## 7. Katechumenats- und Taufgebete.

(vgl. S. 256 f.)

Die Fürbitten für die Katechumenen aus den apostolischen Konstitutionen VIII, 6 u. 7 vgl. bei Hering, Hülfsbuch I p. 43—45.

a) Aus der Serapionsammlung sei mitgeteilt: No. XXI ed. Wobbermin S. 15.

Βοηθὲ καὶ κύριε τῶν ἁπάντων, ἐλευθερωτὰ τῶν ἐλευθερωθέντων, προστάτα τῶν ῥυσθέντων, ἡ ἐλπὶς τῶν ὑπὸ τὴν κραταιάν σου χεῖρα γεγονότων · σὺ εἶ ὁ τὴν ἀνομίαν καθῃρηκώς, ὁ διὰ τοῦ μονογενοῦς καταργήσας τὸν σατανᾶν και λύσας αὐτοῦ τὰ τεχνάσματα καὶ ἀπολύσας τοὺς ὑπ' αὐτοῦ δεδεμένους· εὐχαριστοῦμέν σοι ὑπὲρ τῶν κατηχουμένων, ὅτι κέκληκας αὐτοὺς διὰ τοῦ μονογενοῦς καὶ γνῶσιν αὐτοῖς τὴν σὴν ἐχαρίσω καὶ διὰ τοῦτο δεόμεθα· βεβαιωθήτωσαν ἐν τῇ γνώσει, ἵνα γινώσκωσιν σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν· διαφυλαττέσθωσαν ἐν τοῖς μαθήμασιν καὶ ἐν τῇ καθαρᾷ φρονήσει καὶ προκοπτέτωσαν ἄξιοι γενέσθαι τοῦ λουτροῦ τῆς παλιγγενεσίας καὶ τῶν ἁγίων μυστηρίων διὰ τοῦ μονογενοῦς Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν ἁγίῳ πνεύματι, δι' οὗ σοὶ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος καὶ νῦν καὶ εἰς τοὺς σύμπαντας αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμήν.

Die Taufgebete der Serapionsammlung, die kein sicheres Kennzeichen höhern Alters haben, vgl. bei Wobbermin S. 9. 10 Nr. VIII bis XI.

b) Die Canones Hippolyti enthalten ein altes Taufgebet, das sich auch in der äg. Kirchenordnung wiederfindet, folgenden Wortlauts:

Ibi episcopus manum imponens omnibus qui baptizati sunt, haec orat dicens.

Benedicimus tibi, omnipotens domine Deus, quia hos dignos reddidisti, qui iterum nascerentur, et super quos spiritum tuum sanctum effundis, ut jam uniti sint corpori ecclesiae nunquam separandi operibus alienis. Da potius, quibus jam dedisti remissionem peccatorum, etiam ἀῤῥαβῶνα regni tui per dominum nostrum Jesum Christum, per quem tibi cum ipso et cum spiritu sancto gloria in saecula saeculorum. Amen.

Im 7. Buch der Apostolischen Konstitutionen (c. 43—45 vgl. Hering S. 41) sind folgende drei Taufgebete aufbewahrt:

c) Gebet des Priesters vor der Taufe:

Κάτιδε ἐξ οὐρανοῦ καὶ ἁγίασον τὸ ὕδωρ τοῦτο, δὸς δὲ χάριν καὶ δύναμιν, ὥστε τὸν βαπτιζόμενον κατ' ἐντολὴν τοῦ Χριστοῦ σου αὐτῷ συσταυρωθῆναι καὶ συναποθανεῖν καὶ συνταφῆναι καὶ συναναστῆναι εἰς υἱοθεσίαν τὴν ἐν αὐτῷ, τῷ νεκρωθῆναι μὲν τῇ ἁμαρτίᾳ, ζῆσαι δὲ τῇ δικαιοσύνῃ.

d) Gebet bei der Salbung:

Κύριε ὁ θεὸς ὁ ἀγέννητος καὶ ἀδέσποτος, ὁ τῶν ὅλων κύριος, ὁ τὴν ὀσμὴν τῆς γνώσεως τοῦ εὐαγγελίου ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν εὔοσμον παρασχόμενος· σὺ καὶ νῦν τοῦτο τὸ μύρον δὸς ἐνεργὲς γενέσθαι ἐπὶ τῷ βαπτιζομένῳ, ὥστε βεβαίαν καὶ πάγιον ἐν αὐτῷ τὴν εὐωδίαν μεῖναι τοῦ Χριστοῦ σου, καὶ συναποθανόντα αὐτὸν συναναστῆναι καὶ συζῆσαι αὐτῷ.

e) Gebet des Getauften:

Ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ πατὴρ τοῦ Χριστοῦ σου τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ σου, δός μοι σῶμα ἄσπιλον, καρδίαν καθαράν, νοῦν γρήγορον, γνῶσιν ἀπλανῆ, πνεύματος ἁγίου ἐπιφοίτησιν πρὸς κτῆσιν καὶ πληροφορίαν τῆς ἀληθείας διὰ τοῦ Χριστοῦ σου, δι' οὗ σοι δόξα ἐν ἁγίῳ πνεύματι εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν.

## 8. **Ordinationsgebete.**

(vgl. S. 258 ff.)

Die Ordinationsgebete der apostolischen Konstitutionen vgl. bei Hering, Hülfsbuch p. 61 ff. Das c. 5 dieser Sammlung sich findende Gebet (Lag. 74, 29 ff.) kehrt in der äg. K.-O. wieder. In dieser Form lautet es nach der bei H. Achelis (a. a. O. p. 42 ff.) gegebenen Übersetzung:

a) Gott, Vater unseres Herrn Jesu Christi, unseres Heilands, Vater der Barmherzigkeit und Herr jedweder Wohlthat, der da thronet in den Höhen und auf das Niedrige [herabschauet], der alles weiss, bevor es geschiehet. Du hast gegeben die kirchliche Ordnung durch das Wort deiner Gnade, der du von Alters her ein Geschlecht der Gerechten, vorherbestimmt von Abraham an, Richter und Priester gesetzt und dein Heiligtum niemals ohne Diener gelassen hast. Von Erschaffung der Welt an bist du, wie es dir wohlgefiel, an den Orten, die du erwählt hattest, gepriesen worden; jetzt nun giesse aus die in dir ruhende Kraft des führenden Geistes, den du gegeben hast deinem geliebten Sohn Jesu Christo, den du huldvoll verliehen deinen heiligen Aposteln, welche die Kirche mit unaufhörlichem Preis deines Kreuzes gründeten an jedwedem geweihten Orte, in deinem Namen, gieb, du Herzenskenner, Vater, auf deinen Knecht, den du zum Episcopat erkoren, dass er deine Herde weide und dir als Priester diene sonder Tadel, dass er bei Nacht und bei Tage dir dienend inständigst flehe und dein Angesicht schaue; dass er wie sichs gebühret darbringe das Opfer deiner heiligen Kirche und im heiligen Geist des Priesteramts, ausgestattet mit der Gewalt Sünden zu vergeben nach deinem Befehl, Ordinationen zu vollziehen nach deiner Anordnung und zu lösen alle Bande der Mühsal kraft der Gewalt, die du deinen Aposteln gegeben hast; und dass er dir wohlgefällig sei in Sanftmut und reinem Herzen, dir darbringend lieblichen Geruch durch deinen Sohn, Jesus Christus, durch den dir Preis sei und Kraft und Ehre dem Vater und dem Sohne und dem heiligen Geiste in der heiligen Kirche, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

b) Ein anderes interessantes Weihegebet für einen Bischof findet sich in den pseudoclementinischen Homilien (III, 72. Migne Patrol. Gr. Tom. II col. 157):

Δέσποτα καὶ κύριε τῶν ὅλων, ὁ πατὴρ καὶ θεός, σὺ διαφύλαξον ποιμένα μετὰ ποίμνης· σὺ ἡ πρόφασις, σὺ ἡ δύναμις, ἡμεῖς τὸ

βοηθούμενον, σὺ ὁ βοηθός, ὁ ἰατρός, ὁ σωτήρ, τὸ τεῖχος, ἡ ζωή, ἡ ἐλπίς, ἡ καταφυγή, ἡ χαρά, ἡ προσδοκία, ἡ ἀνάπαυσις · συνελὼν ἐρῶ · σὺ ἡμῖν τὰ πάντα · πρὸς αἰώνιον ὕπαρξιν σωτηρίας συνέργησον, ῥῦσαι, φύλαξον · πάντα δύνασαι · σὺ γὰρ ἄρχων ἐρχόντων καὶ κύριος κυρίων, δεσπότης βασιλέων · σὺ δὸς ἐξουσίαν τῷ προκαθεζομένῳ, λύειν ἃ δεῖ λύειν καὶ δεσμεῖν ἃ δεῖ δεσμεῖν · σὺ σόφισον. σὺ, ὡς δι' ὀργάνου δι' αὐτοῦ τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Χριστοῦ σου ὡς καλὴν νύμφην διαφύλαξον · σοῦ γάρ ἐστιν δόξα αἰώνιος · ὕμνος πατρὶ καὶ υἱῷ καὶ ἁγίῳ πνεύματι εἰς τοὺς σύμπαντας αἰῶνας. Ἀμήν.

Kürzere Ordinationsgebete für Bischof, Presbyter und Diakon aus der Serapionsammlung vgl. bei Wobbermin a. a. O. p. 10—12 (XII—XIV).

### 9. **Morgen-, Abend- und Tischgebete.**
(vgl. S. 260 ff.)

a) Morgengebet, Apost. Const. VII, 47:

Kap. 47. Δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη, ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία. αἰνοῦμέν σε, ὑμνοῦμέν σε, εὐλογοῦμέν σε, δοξολογοῦμέν σε, προσκυνοῦμέν σε διὰ τοῦ μεγάλου ἀρχιερέως, σὲ τὸν ὄντα θεὸν ἀγέννητον ἕνα, ἀπρόσιτον μόνον διὰ τὴν μεγάλην σου δόξαν, κύριε βασιλεῦ ἐπουράνιε, θεὲ πάτερ παντοκράτορ · κύριε ὁ θεός ὁ πατὴρ τοῦ Χριστοῦ τοῦ ἀμώμου ἀμνοῦ, ὃς αἴρει τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, πρόσδεξαι τὴν δέησιν ἡμῶν, ὁ καθήμενος ἐπὶ τῶν χερουβίμ · ὅτι σὺ μόνος ἅγιος, σὺ μόνος κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς τοῦ θεοῦ πάσης γενητῆς φύσεως, τοῦ βασιλέως ἡμῶν, δι' οὗ σοι δόξα, τιμὴ καὶ σέβας.

b) Abendgebet, Apost. Const. VII, 48.

Kap. 48. Αἰνεῖτε, παῖδες, κύριον, αἰνεῖτε τὸ ὄνομα κυρίου · αἰνοῦμέν σε, ὑμνοῦμέν σε, εὐλογοῦμέν σε διὰ τὴν μεγάλην σου δόξαν, κύριε βασιλεῦ ὁ πατὴρ τοῦ Χριστοῦ τοῦ ἀμώμου ἀμνοῦ, ὃς αἴρει τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου · σοὶ πρέπει αἶνος, σοὶ πρέπει ὕμνος, σοὶ δόξα πρέπει τῷ θεῷ καὶ πατρὶ διὰ τοῦ υἱοῦ ἐν πνεύματι τῷ παναγίῳ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων · ἀμήν. νῦν ἀπολύεις τὸν δοῦλόν σου, δέσποτα, κατὰ τὸ ῥῆμά σου ἐν εἰρήνῃ, ὅτι εἶδον οἱ ὀφθαλμοί μου τὸ σωτήριόν σου, ὃ ἡτοίμασας κατὰ πρόσωπον πάντων τῶν λαῶν, φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν καὶ δόξαν λαοῦ σου Ἰσραήλ.

c) Tischgebete aus Pseudo-Athanasius de virginitate (Migne, Patrol. Gr. tom. 28, col. 265):

Καὶ μετὰ τὴν σύναξιν τῆς ἐνάτης ἔσθιε τὸν ἄρτον σου εὐχαριστήσασα τῷ θεῷ ἐπὶ τῆς τραπέζης σου οὕτως· Εὐλογητός ὁ θεός ὁ ἐλεῶν καὶ τρέφων ἡμᾶς ἐκ νεότητος ἡμῶν, ὁ διδοὺς τροφὴν πάσῃ σαρκί, πλήρωσον χαρᾶς καὶ εὐφροσύνης τὰς καρδίας ἡμῶν, ἵνα πάντοτε πᾶσαν αὐτάρκειαν ἔχοντες περισσεύωμεν εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν, μεθ' οὗ σοι πρέπει δόξα, κράτος, τιμὴ καὶ προσκύνησις σὺν ἁγίῳ πνεύματι εἰς τοὺς αἰῶνας τών αἰώνων. ἀμήν. Vgl. Apost. Const. VII, 49.

Καὶ ὅταν κατεσθῇς ἐπὶ τῆς τραπέζης καὶ ἔρχῃ κλᾶσαι τὸν ἄρτον, σφραγίσασα αὐτὸν τρίτον τὸ σημεῖον τοῦ σταυροῦ οὕτως εὐχαριστοῦσα λέγε· Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς ἁγίας ἀναστάσεώς σου· διὰ γὰρ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου ἐγνώρισας ἡμῖν αὐτὴν καὶ καθὼς ὁ ἄρτος οὗτος διεσκορπισμένος ὑπῆρχεν ὁ ἐπάνω ταύτης τῆς τραπέζης καὶ συναχθεὶς ἐγένετο ἓν οὕτως ἐπισυναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν βασιλείαν σου ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν.

Καὶ ταύτην μὲν τὴν εὐχὴν ἐν τῷ κλᾶν τὸν ἄρτον καὶ θέλειν ἐσθίειν ὀφείλεις λέγειν· ἐν δὲ τῷ θεῖναι τοῦτον ἐν τῇ τραπέζῃ καὶ καθεσθῆναι βούλει, τὸ „Πάτερ ἡμῶν" λέγε ὁλόκληρον· τὴν δὲ προγεγραμμένην εὐχήν, τὸ „Εὐλογητὸς ὁ θεός" ἀριστήσαντες καὶ ἐγειρόμενοι ἐκ τῆς τραπέζης λέγομεν. Ἐὰν δὲ συμπαρῶσι μετὰ σοῦ δύο παρθένοι ἢ τρεῖς, εὐχαριστείτωσαν ἐπὶ τὸν προκείμενον ἄρτον καὶ συνευχέσθωσαν· ἐὰν δὲ εὑρεθῇ κατηχουμένη ἐν τῇ τραπέζῃ, μὴ συνευχέσθω μετὰ τῶν πιστῶν, οὐδὲ μὴ καθίσῃς φαγεῖν τὸν ψωμόν σου μετ' αὐτῆς· οὐδὲ πάλιν καθίσεις φαγεῖν τὸν ψωμόν σου μετὰ γυναικῶν ἀμελεστέρων καὶ γελοιαστριῶν ἄνευ ἀνάγκης· σὺ γὰρ ἁγία Κυρίῳ τῷ θεῷ σου καὶ τὸ βρῶμά σου καὶ τὸ πόμα σου ἡγιασμένον ἐστί· διὰ γὰρ τῶν προσευχῶν καὶ τῶν ἁγίων ῥημάτων ἁγιάζεται.

col. 268. Φύλαττε δὲ καὶ ποίει καὶ τὰς δοξολογίας τὰς ἐπὶ τῆς τραπέζης καὶ ἔστω σου τὸ βρῶμα καὶ τὸ πόμα ἡγιασμένον· ὅταν οὖν ἀναστῇς ἀπὸ τῆς τραπέζης πάλιν εὐχαριστοῦσα λέγε ἐπὶ τρίς· Ἐλεήμων καὶ οἰκτίρμων ὁ Κύριος τροφὴν ἔδωκε τοῖς φοβουμένοις αὐτόν· δόξα πατρὶ καὶ υἱῷ καὶ ἁγίῳ Πνεύματι καὶ νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας.

Καὶ μετὰ τὴν δοξολογίαν πάλιν τὴν εὐχὴν πλήρωσον, λέγουσα οὕτως· Ὁ θεός ὁ παντοκράτωρ καὶ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς, τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, εὐχαριστοῦμεν καὶ αἰνοῦμέν σε, ὅτι κατηξίωσας ἡμῖν μεταλαβεῖν τῶν ἀγαθῶν τῶν σῶν, τῶν σαρκικῶν τροφῶν· δεόμεθα καὶ παρακαλοῦμεν σε κύριε, ἵνα καὶ τὰς ἐπουρανίους τροφὰς ἡμῖν δωρήσῃ καὶ δὸς ἡμῖν τρέμειν καὶ φοβεῖσθαι τὸ φρικτὸν καὶ ἔντιμον ὄνομά σου καὶ μὴ παρακούειν τῶν ἐντολῶν σου· τὸν νόμον σου καὶ τὰ δικαιώματα σου ἐγκατάθου ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν· ἁγίασον δὲ ἡμῶν τὸ πνεῦμα καὶ τὴν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα διὰ τοῦ ἠγαπημένου παιδός σου Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν, μεθ' οὗ σοι πρέπει, δόξα, κράτος, τιμὴ καὶ προσκύνησις εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.

## 10. Ausgewählte Gebete aus den apokryphen Apostelgeschichten.

(vgl. S. 290 ff.)

### a) Gebete bei Totenauferweckungen.

α) Acta Thomae 50 (ed. Bonnet p. 38):

Ἐπέθηκε δὲ αὐτῇ ὁ ἀπόστολος τὴν χεῖρα αὐτοῦ καὶ ἤρξατο λέγειν·

Ἰησοῦ, ὃς πάντοτε φαίνει ἡμῖν, — τοῦτο γὰρ πάντοτε βούλει, ἡμᾶς σὲ ἐπιζητεῖν, καὶ αὐτὸς ἡμῖν ἔδωκας ταύτην τὴν ἐξουσίαν τοῦ αἰτεῖσθαι καὶ λαμβάνειν, καὶ οὐ μόνον τοῦτο ἐπέτρεψας, ἀλλὰ καὶ τὸ εὔξασθαι ἡμᾶς ἐδίδαξας · ὁ οὐχ ὁρώμενος παρὰ τοῖς σωματικοῖς ὀφθαλμοῖς, τοῖς δὲ τῆς ψυχῆς ἡμῶν οὐδ' ὅλως ἀποκρυπτόμενος, καὶ τῇ μὲν ἰδέᾳ ἀπόκρυφος, τοῖς δὲ ἔργοις φανερούμενος ἡμῖν · καὶ ταῖς μὲν πράξεσί σου ταῖς πολλαῖς καθὼς χωροῦμεν ἐπεγνώκαμέν σε, αὐτὸς δὲ ἀμέτρως δέδωκας ἡμῖν τὰ δόματά σου, εἰπών · Αἰτεῖτε καὶ δοθήσεται ὑμῖν, ζητεῖτε καὶ εὑρήσετε, κρούετε καὶ ἀνοιγήσεται ὑμῖν. δεόμεθα οὖν ὑποψίαν ἔχοντες τῶν ἁμαρτημάτων ἡμῶν · αἰτοῦμεν δέ σε οὐ πλοῦτον, οὐ χρυσόν, οὐκ ἄργυρον, οὐ κτῆσιν, οὐκ ἄλλο τι τῶν ἀπὸ τῆς γῆς γινομένων καὶ πάλιν εἰς τὴν γῆν χωρούντων, ἀλλὰ τοῦτο δεόμεθά σου καὶ παρακαλοῦμεν, ἵνα ἐν τῷ ὀνόματί σου τῷ ἁγίῳ ἐγείρῃς ταύτην τὴν κειμένην ἐν τῇ σῇ δυνάμει εἰς δόξαν καὶ πίστιν τῶν παρεστώτων.

β) Acta Johannis 22 (ed. Bonnet p. 163):

22 Καὶ δὴ τοῦ Ἰωάννου ἐκβοῶντος ἡ Ἐφεσίων πόλις συνέδραμεν εἰς τὸν οἶκον Λυκομήδους ὡς τετελευτηκότος. ὁ δὲ Ἰωάννης ἰδὼν τὸν πολὺν ὄχλον τὸν ἐληλυθότα εἶπε πρὸς κύριον·

„Νῦν καιρὸς ἀναψύξεως καὶ παρρησίας τῆς πρὸς σὲ Χριστέ. νῦν καιρὸς κάμνουσιν ἡμῖν τῆς ἐκ σοῦ βοηθείας ἰατρὲ δωρεὰν ἰώμενος. ἀκαταγέλαστόν μου τὴν ἐνταῦθα εἴσοδον διαφύλαξον. δέομαί σου Ἰησοῦ, ἐπαμύνω πλήθει τοσούτῳ ἐλθεῖν ἐπὶ σὲ τὸν τῶν ὅλων δεσπότην. ἴδε τὴν θλίψιν, ἴδε τοὺς κατακειμένους. σὺ κατάρτισον καὶ ἀπὸ τῶν ἐντεῦθεν συνεληλυθότων σκεύη ἅγια εἰς ὑπηρεσίαν τὴν σὴν θεασαμένων τὴν δωρεάν σου. αὐτὸς γὰρ εἶπας Χριστέ· Αἰτεῖτε καὶ δοθήσεται ὑμῖν. αἰτούμεθα οὖν σε βασιλεῦ οὐ χρυσόν, οὐκ ἄργυρον, οὐχ ὕπαρξιν, οὐ κτῆσιν, οὐδέ τι τῶν ἐπὶ γῆς ὄντων ἀπολλυμένων, ἀλλὰ ψυχὰς δύο, δι' ὧν ἐπιστρέφειν μέλλ ‹εἰς τοὺς παρ› [1]) ὄντας ἐπὶ

1) Conjectur Bonnet.

τὴνστὴν ὁδόν, ἐπὶ τὴν σὴν μάθησιν, ἐπὶ τὴν σὴν παρρησίαν, ἐπὶ τὴν ἄριστόν σου ἐπαγγελίαν· καταμαθόντες γὰρ τὴν δυναστείαν σου διὰ τοῦ ἐγηγέρθαι τοὺς ἀποψύξαντας σωθήσονταί τινες αὐτῶν. παράσχου οὖν καὶ αὐτὸς ἐλπίδα ἐπὶ σέ. πρόσειμι τοίνυν τῇ Κλεοπάτρᾳ λέγων· Ἀνάστηθι ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ.

γ) Acta Petri c. Simone 27 (ed. Lipsius p. 74):

Inter haec adfertur et uiduae filius ingrauato a iuuenibus, quibus populus dato loco perduxerunt ad Petrum. Petrus autem eleuatis oculis ad caelum et extendens manus suas sic dixit:

Pater sancte filii tui Iesu Christi, qui nobis uirtutem tuam praebuisti, ut per te petamus et inpetremus, et omnia quae sunt in seculo contemnamus, et te solum sequi, qui in paucis uideris et in multis uolens cognosci: circumsplende, domine, inlumina, appare, suscita uiduae senioris filium, quae sibi adiuuare non potest sine filio.

et uocem accipiens Christi domini mei, dico tibi: iuuenis, surge et ambula cum matre[m] tua usque dum ei prode es. postea autem mihi uagauis (**l.** vacabio) altiis (**l.** altius) ministrans, diaconi ac episcopi [sor]te. et continuo mortuus se leuauit.

b) Gebete um besondere Wunderzeichen.

α) Acta Thomae (ed. Bonnet p. 77):

Ἰδὼν δὲ ὁ βασιλεὺς τὸ πλῆθος τῶν ὑδάτων λέγει τῷ Ἰούδᾳ· δεήθητι τοῦ θεοῦ σου ἵνα ἐκ τούτου με ῥύσηται τοῦ θανάτου, ἵνα μὴ τῷ κατακλυσμῷ ἀπόλωμαι. ὁ δὲ ἀπόστολος ηὔξατο λέγων·

Ὁ δεσμεύσας τὴν φύσιν ταύτην καὶ εἰς ἕνα συναγαγὼν τόπον καὶ εἰς διαφόρους ἐκπέμπων χώρας· ὁ ἐξ ἀταξίας εἰς τάξιν μεταγαγών· ὁ διδοὺς μεγαλεῖα καὶ θαυμάσια μεγάλα διὰ τῶν χειρῶν τοῦ δούλου σου Ἰούδα· σὺ κατάπαυσον τὸ στοιχεῖον τοῦτο, ἵνα μὴ τοὺς πιστοὺς διαφθείρῃ· καὶ γὰρ εἰσίν τινες τῶν ὧδε ἑστώτων οἵτινες κατὰ τὸ σὸν ζήσωσιν ὄνομα.

Εὐξαμένου δὲ αὐτοῦ κατ' ὀλίγον τὸ ὕδωρ ἀνηλώθη, ξηρὸς πάλιν ὁ τόπος γενόμενος.

β) Acta Johannis 9 (ed. Bonnet p. 156):

9 Πρὸς ταῦτα ἔφη αὐτῷ ὁ Δομετιανός· Τίς τούτων ἀπόδειξις; ῥήμασιν μόνοις οὐ πείθομαι· ὄψις ἀδήλων τὰ φθεγγόμενα. τί δύνῃ δεῖξαι ἐπίγειον ἢ ἐπουράνιον ἐν τῇ δυνάμει ἐκείνου τοῦ μέλλοντος βασιλεύειν καθὼς καὶ λέγεις; ποιήσει γάρ, εἴπερ ἐστὶν υἱὸς θεοῦ. Εὐθέως δὲ ὁ Ἰωάννης ᾔτησεν φάρμακον θανάσιμον. κελεύσαντος δὲ τοῦ βασιλέως δοθῆναι φάρμακον αὐθωρὸν προσεκόμισαν. λαβὼν

οὖν ὁ Ἰωάννης καὶ βαλὼν ἐν κύλικι μεγάλῳ πληρώσας ὕδατος συνεκέρασεν, καὶ ἀναβοήσας φωνῇ μεγάλῃ εἶπεν·

Ἐν τῷ ὀνόματί σου Ἰησοῦ Χριστὲ υἱὲ τοῦ θεοῦ πίνω τὸ ποτήριον ὃ σὺ γλυκανεῖς, καὶ τὸ ἐν αὐτῷ φάρμακον τῷ ἁγίῳ σου πνεύματι συγκέρασον καὶ ποίησον αὐτὸ πόμα ζωῆς καὶ σωτηρίας γενέσθαι εἰς ἴασιν ψυχῆς καὶ σώματος, εἰς πέψιν, εἰς ἀβλαβῆ διοίκησιν, εἰς πίστιν ἀμετανόητον, εἰς ἀνεξάρνητον μαρτύριον τοῦ θανάτου ὡς ποτήριον εὐχαριστίας.

### c) Fürbitten für Neubekehrte.

α) Acta Thomae 25 (ed. Bonnet p. 19):

25 ὁ δὲ ἀπόστολος χαρᾷ ληφθεὶς εἶπεν·

Ἐξομολογοῦμαί σοι, κύριε Ἰησοῦ, ὅτι ἀπεκάλυψάς σου τὴν ἀλήθειαν ἐν τοῖς ἀνθρώποις τούτοις· σὺ γὰρ εἶ μόνος θεὸς τῆς ἀληθείας, καὶ οὐκ ἕτερος· καὶ σὺ εἶ ὁ τὰ πάντα εἰδὼς τὰ τοῖς πολλοῖς ἄγνωστα· σὺ εἶ, κύριε, ὁ ἐν πᾶσιν εὐσπλαγχνίαν καὶ φειδὼ ποιούμενος τοὺς ἀνθρώπους· οἱ γὰρ ἄνθρωποι διὰ τὴν πλάνην τὴν οὖσαν ἐν αὐτοῖς παρεῖδάν σε, σὺ δὲ οὐ παρεῖδες αὐτούς. καὶ νῦν αἰτουμένου μου καὶ ἱκετεύοντός σε δέξαι τὸν βασιλέα καὶ τὸν τούτου ἀδελφόν, καὶ κατάμιξον αὐτοὺς εἰς τὴν σὴν ποίμνην, καθαρίσας αὐτοὺς τῷ σῷ λουτρῷ καὶ ἀλείψας αὐτοὺς τῷ σῷ ἐλαίῳ ἀπὸ τῆς περιεχούσης αὐτοὺς πλάνης· φύλαξον δὲ αὐτοὺς καὶ ἀπὸ τῶν λύκων, φέρων αὐτοὺς ἐν τοῖς σου λειμῶσι· πότισον δὲ αὐτοὺς ἀπὸ τῆς ἀμβροσιώδους σου πηγῆς τῆς μὴ τεθολωμένης μήτε ληγούσης· δέονται γάρ σου καὶ ἱκετεύουσιν καὶ βούλονται ὑπηρέται καὶ διάκονοί σου γενέσθαι, καὶ ἕνεκεν τούτου εὐδοκοῦσι καὶ διωχθῆναι ὑπὸ τῶν ἐχθρῶν σου καὶ διὰ σὲ ὑπ' αὐτῶν μισηθῆναι καὶ ὑβρισθῆναι καὶ ἀποθανεῖν, ὡς καὶ σὺ ὑπὲρ ἡμῶν ταῦτα πάντα ἔπαθες, ἵνα ἡμᾶς περιποιήσῃς, κύριος ὢν καὶ ἀληθῶς ποιμὴν ἀγαθός. σὺ δὲ δὸς αὐτοῖς ἵνα ἔχωσιν ἐν σοὶ μόνῳ τὴν παρρησίαν καὶ τὴν παρὰ σοῦ βοήθειάν τε καὶ ἐλπίδα τῆς σωτηρίας αὐτῶν, ἧς ἐκδέχονται παρὰ σοῦ μόνου, καὶ ἵνα βεβαιωθῶσιν εἰς τὰ σὰ μυστήρια, καὶ δέξονται τῶν σῶν χαρισμάτων καὶ δομάτων τὰ τέλεια ἀγαθά, καὶ ἀνθήσουσιν ἐν τῇ σῇ διακονίᾳ, καὶ τελεσφορήσουσιν ἐν τῷ πατρί σου.

β) Acta Thomae 57. 58 (ed. Bonnet p. 43. 44):

ὁ δὲ ἀπόστολος εἶπε·

Δόξα τῷ μονογενεῖ τῷ ἀπὸ τοῦ πατρός, δόξα τῷ πρωτοτόκῳ τῶν πολλῶν ἀδελφῶν, δόξα σοι τῷ ἐπαμύντορι καὶ βοηθῷ τῶν εἰς τὸ καταφύγιόν σου ἐρχομένων· ὁ ἄϋπνος καὶ τοὺς ἐν ὕπνῳ διεγείρων,

ὁ ζῶν καὶ ζωοποιῶν τοὺς ἐν τῷ θανάτῳ κατακειμένους· θεὲ Ἰησοῦ Χριστέ, τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος υἱέ, ὁ λυτρωτὴς καὶ βοηθός, ἡ καταφυγὴ καὶ ἀνάπαυσις πάντων τῶν καμνόντων ἐν τῇ σῇ ἐργασίᾳ, ἴασιν δὲ παρέχων ἐκείνοις τοῖς διὰ τὸ σὸν ὄνομα ὑποφέρουσι τὸ βάρος τῆς ἡμέρας καὶ τὸν παγετὸν τῆς νυκτός· εὐχαριστοῦμεν τοῖς παρὰ σοῦ χαρίσμασι δοθεῖσιν ἡμῖν καὶ τῇ παρὰ σοῦ βοηθείᾳ χαρισθείσῃ ἡμῖν καὶ τῇ οἰκονομίᾳ σου τῇ ἐλθούσῃ ἀπὸ σοῦ εἰς ἡμᾶς.

58. τέλεσον οὖν εἰς ἡμᾶς ταῦτα ἕως τέλους, ἵνα ἔχωμεν παρρησίαν τὴν ἐν σοί· ἔπιδε εἰς ἡμᾶς, ὅτι διὰ σὲ κατελείψαμεν τοὺς οἴκους ἡμῶν, καὶ διὰ σὲ ξένοι γεγόναμεν ἡδέως καὶ ἑκόντες· ἔπιδε ἐφ' ἡμᾶς, κύριε, ὅτι τὴν ἰδίαν κτῆσιν κατελείψαμεν διὰ σέ, ἵνα σὲ τὴν ἀναφαίρετον κτῆσιν κτησώμεθα· ἔπιδε ἐφ' ἡμᾶς, κύριε, ὅτι τοὺς διαφέροντας ἡμῖν κατὰ γένος κατελείψαμεν, ἵνα τῇ σῇ συγγενείᾳ καταμιγῶμεν· ἔπιδε ἐφ' ἡμᾶς, κύριε, τοὺς καταλείψαντας τοὺς πατέρας ἑαυτῶν καὶ τὰς μητέρας καὶ τοὺς τροφέας, ἵνα τὸν σὸν πατέρα θεασώμεθα καὶ κορεσθῶμεν τῆς αὐτοῦ τροφῆς τῆς θεϊκῆς· ἔπιδε ἐφ' ἡμᾶς, κύριε, διὰ σὲ γὰρ τὰς συζύγους ἡμῶν τὰς σωματικὰς κατελείψαμεν καὶ τοὺς καρποὺς ἡμῶν τοὺς ἐπιγείους, ἵνα κοινωνήσωμεν ἐκείνῃ τῇ κοινωνίᾳ τῇ παραμόνῳ καὶ ἀληθινῇ, καὶ καρποὺς ἀληθινοὺς ἀποκυήσωμεν, ὧν ἡ φύσις ἄνωθεν ὑπάρχει, ὧν οὐδεὶς δύναται ἀφελέσθαι ἐξ ἡμῶν τὴν ἀπόλαυσιν, οἷς παραμένομεν καὶ αὐτοὶ ἡμῖν παραμένουσιν,"

γ) Acta Petri c. Simone 10 (ed. Lipsius p. 58).

Petrus autem dixit uoce magna:

Tibi, domine noster, gloria et claritudo, deus omnipotens, pater domini nostri Iesu Christi. tibi laus et gloria et honor in saecula saeculorum. amen. quoniam et nos nunc in pleno confortasti et constabilisti in te sub oculis omnium uidentium, domine sancte, confirma Marcellum et mitte pacem tuam in eum et domum illius hodie; quidquid autem periit aut errat, tu solus conuertere potes uniuersos. te depraecamur, domine pastor ouium dissipatarum olim, nunc autem per te coadunabuntur. sic et Marcellum tamquam unam de ouiculis tuis suscipias, et non patiaris iam in errore aut in ignorantiam diutius baccari; sed recipias in numero ouium tuarum. etiam, domine, suscipe eum, cum dolore et cum lacrimis rogantem te.

### d) Gebet für ein Brautpaar.

Acta Thomae c. 10 (ed. Bonnet p. 10):

στὰς δὲ ὁ ἀπόστολος ἤρξατο εὔχεσθαι καὶ λέγειν οὕτως·

Ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου, ὁ συνοδοιπόρος τῶν αὐτοῦ δούλων, ὁ ὁδηγῶν καὶ εὐθύνων τοὺς εἰς αὐτὸν πιστεύοντας, ἡ καταφυγὴ καὶ ἡ ἀνάπαυσις τῶν τεθλιμμένων, ἡ ἐλπὶς τῶν πενήτων καὶ λυτρωτὴς τῶν αἰχμαλώτων, ὁ ἰατρὸς τῶν ἐν νόσῳ κατακειμένων ψυχῶν καὶ σωτὴρ πάσης κτίσεως, ὁ τὸν κόσμον ζωοποιῶν καὶ τὰς ψυχὰς ἐνδυναμῶν, σὺ ἐπίστασαι τὰ μέλλοντα, ὃς καὶ δι' ἡμῶν τελειοῖς ταῦτα · σὺ κύριε ὁ ἀποκαλύπτων μυστήρια ἀπόκρυφα καὶ ἐκφαίνων λόγους ἀπορρήτους ὄντας · σὺ κύριε ὁ φυτουργὸς τοῦ ἀγαθοῦ δένδρου, καὶ διὰ τοῦ δένδρου ἔργα ἀπογεννᾶται · σὺ κύριε ὁ ἐν πᾶσιν ὢν καὶ διερχόμενος διὰ πάντων καὶ ἐγκείμενος πᾶσι τοῖς ἔργοις σου καὶ διὰ τῆς πάντων ἐνεργείας φανερούμενος · Ἰησοῦ Χριστὲ ὁ τῆς εὐσπλαγχνίας υἱὸς καὶ τέλειος σωτήρ, Χριστὲ υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος, ἡ δύναμις ἡ ἀπτόητος ἡ τὸ ἐχθρὸν καταστρέψασα, καὶ ἀκουσθεῖσα ἡ φωνὴ τοῖς ἄρχουσιν, ἡ σαλεύσασα τὰς ἐξουσίας αὐτῶν ἁπάσας, ὁ πρεσβευτὴς ὁ ἀπὸ τοῦ ὕψους αὐτοῖς ἀποσταλεὶς καὶ ἕως τοῦ ᾅδου καταντήσας, ὃς καὶ τὰς θύρας ἀνοίξας ἀνήγαγες ἐκεῖθεν τοὺς ἐγκεκλεισμένους πολλοῖς χρόνοις ἐν τῷ τοῦ κόσμου ταμιείῳ καὶ τούτοις τὴν ἄνοδον ὑποδείξας τὴν εἰς τὸ ὕψος ἀνάγουσαν · δέομαί σου, κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, ἱκετηρίαν σοι προσφέρω ὑπὲρ τῶν νεωτέρων τούτων, ἵνα τὰ βοηθοῦντα αὐτοῖς καὶ συμβαλλόμενα καὶ συμφέροντα ποιήσῃς.

καὶ ἐπιθεὶς αὐτοῖς τὰς χεῖρας αὐτοῦ καὶ εἰπών · ὁ κύριος ἔσται μεθ' ὑμῶν, κατέλιπεν αὐτοὺς ἐν τῷ τόπῳ καὶ ἀπῆλθεν.

### e) Gebete bei Taufe und Eucharistie.

α) Acta Thomae 27 (ed. Bonnet p. 20. 21):

27 Καὶ ἀναστὰς ὁ ἀπόστολος ἐσφράγισεν αὐτούς · ἀπεκαλύφθη δὲ αὐτοῖς ὁ κύριος διὰ φωνῆς λέγων · Εἰρήνη ὑμῖν, ἀδελφοί. οἱ δὲ φωνῆς μόνον ἤκουσαν αὐτοῦ, τὸ δὲ εἶδος αὐτοῦ οὐκ εἶδον · οὐδέπω γὰρ ἦσαν δεξάμενοι τὸ ἐπισφράγισμα τῆς σφραγῖδος. λαβὼν δὲ ὁ ἀπόστολος ἔλαιον καὶ καταχέας ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτῶν καὶ ἀλείψας καὶ χρίσας αὐτοὺς ἤρξατο λέγειν·

Ἐλθὲ τὸ ἅγιον ὄνομα τοῦ Χριστοῦ τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα · ἐλθὲ ἡ δύναμις τοῦ ὑψίστου καὶ ἡ εὐσπλαγχνία ἡ τελεία · ἐλθὲ τὸ χάρισμα τὸ ὕψιστον · ἐλθὲ ἡ μήτηρ ἡ εὔσπλαγχνος · ἐλθὲ ἡ οἰκονομία τοῦ ἄρρενος · ἐλθὲ ἡ τὰ μυστήρια ἀποκαλύπτουσα τὰ ἀπόκρυφα · ἐλθὲ ἡ μήτηρ τῶν ἑπτὰ οἴκων, ἵνα ἡ ἀνάπαυσίς σοι εἰς τὸν ὄγδοον οἶκον γένηται · ἐλθὲ ὁ πρεσβύτερος τῶν πέντε μελῶν, νοὸς ἐννοίας φρονήσεως ἐνθυμήσεως λογισμοῦ, κοινώνησον μετὰ τούτων τῶν νεωτέρων · ἐλθὲ τὸ ἅγιον πνεῦμα

καὶ καθάρισον τοὺς νεφροὺς αὐτῶν καὶ τὴν καρδίαν, καὶ ἐπισφράγισον αὐτοὺς εἰς ὄνομα πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος.

καὶ σφραγισθέντων αὐτῶν ὤφθη αὐτοῖς νεανίας λαμπάδα καιομένην κατέχων, ὡς καὶ τοὺς λύχνους αὐτοὺς τῇ τοῦ φωτὸς αὐτῆς προσβολῇ ἀμαυρωθῆναι. καὶ ἐξελθὼν ἀφανὴς αὐτοῖς ἐγένετο. εἶπεν δὲ ὁ ἀπόστολος πρὸς τὸν κύριον Ἀχώρητον ἡμῖν, κύριε, τὸ φῶς σου, καὶ οὐ δυνάμεθα φέρειν αὐτό· μεῖζον γάρ ἐστι τῆς ἡμετέρας ὄψεως. αὔγους δὲ γενομένου καὶ διαφαύσαντος κλάσας ἄρτον κοινωνοὺς αὐτοὺς κατέστησεν τῆς εὐχαριστίας τοῦ Χριστοῦ. ἔχαιρον δὲ καὶ ἠγαλλιῶντο.

β) Acta Thomae 46 (ed. Bonnet p. 35. 36):

Καὶ παραστὰς ὁ ἀπόστολος εἶπεν.

Ἰησοῦ Χριστέ, υἱὲ τοῦ θεοῦ, ὁ καταξιώσας ἡμᾶς τῆς εὐχαριστίας τοῦ σώματός σου τοῦ ἁγίου καὶ τοῦ τιμίου αἵματος κοινωνῆσαι, ἰδοὺ κατατολμῶμεν τῆς εὐχαριστίας καὶ ἐπικλήσεως τοῦ ἁγίου σου ὀνόματος, ἐλθὲ νῦν καὶ κοινώνησον ἡμῖν.

47 καὶ ἤρξατο λέγειν·

ἐλθὲ τὰ σπλάγχνα τὰ τέλεια, ἐλθὲ ἡ κοινωνία τοῦ ἄρρενος, ἐλθὲ ἡ ἐπισταμένη τὰ μυστήρια τοῦ ἐπιλέκτου, ἐλθὲ ἡ κοινωνοῦσα ἐν πᾶσι τοῖς ἄθλοις τοῦ γενναίου ἀθλητοῦ, ἐλθὲ ἡ ἡσυχία ἡ ἀποκαλύπτουσα τὰ μεγαλεῖα τοῦ παντὸς μεγέθους, ἐλθὲ ἡ τὰ ἀπόκρυφα ἐκφαίνουσα καὶ τὰ ἀπόρρητα φανερὰ καθιστῶσα, ἡ ἱερὰ περιστερὰ ἡ τοὺς διδύμους νεοσσοὺς γεννῶσα, ἐλθὲ ἡ ἀπόκρυφος μήτηρ, ἐλθὲ ἡ φανερὰ ἐν ταῖς πράξεσιν αὐτῆς καὶ παρέχουσα χαρὰν καὶ ἀνάπαυσιν τοῖς συνημμένοις αὐτῇ· ἐλθὲ καὶ κοινώνησον ἡμῖν ἐν ταύτῃ τῇ εὐχαριστίᾳ ἣν ποιοῦμεν ἐπὶ τῷ ὀνόματί σου, καὶ τῇ ἀγάπῃ ᾗ συνήγμεθα ἐπὶ τῇ κλήσει σου. καὶ εἰπὼν ταῦτα διεχάραξε τῷ ἄρτῳ τὸν σταυρόν, καὶ κλάσας ἤρξατο διαδιδόναι. καὶ πρῶτον τῇ γυναικὶ ἔδωκεν εἰπών· ἔσται σοι τοῦτο εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ λύτρον αἰωνίων παραπτωμάτων. καὶ μετ' αὐτὴν ἔδωκε καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσι τοῖς τὴν σφραγῖδα δεξαμένοις.

γ) Acta Thomae (ed. Bonnet p. 73):

Καὶ ἤρξατο λέγειν περὶ τοῦ βαπτίσματος·

Τὸ βάπτισμα τοῦτο ἁμαρτιῶν ἐστιν ἄφεσις· τοῦτο ἀναγεννᾷ καὶ νέον ἄνθρωπον τὸν τοῦτο κτώμενον ἀπεργάζεται. ψυχὴν τρισσῶς ἀνιστᾷ, ἀεὶ πνεύματος ἁγίου γίνεται κοινωνός. καὶ λέγει· δόξα τῇ ἀπορρήτῳ σου δυνάμει· δόξα, ὁ τὸ λουτρὸν τοῦ βαπτίσματος ἐνδυόμενος· σοὶ δόξα, τῷ ἐκ τῆς πλάνης τοὺς ἀνθρώπους λυτρουμένῳ καὶ τῇ σῇ κοινωνοὺς ποιούμενος κοινωνίᾳ.

Καὶ ταῦτα εἰπὼν ἔλαιον κατὰ τῆς κεφαλῆς αὐτῶν ἐπιχέων ἔλεγεν·

Σοὶ δόξα τῷ τὰ σπλάγχνα ἡμῖν ἀνοίγοντι· δόξα καὶ τῷ αὐτοῦ μονογενεῖ τῷ κυρίῳ καὶ θεῷ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ. δόξα καὶ τῷ ἁγίῳ καὶ συναϊδίῳ καὶ ὁμοουσίῳ πνεύματι.

καὶ ἐκέλευσεν ἐνεχθῆναι σκάφην, καὶ ἐβάπτισεν αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος. βαπτισθέντων δὲ καὶ ἐνδυσαμένων ἄρτον καταθεὶς ἐπὶ τὴν τράπεζαν εἶπεν εὐλογῶν·

ἄρτον τοῦτον ζωῆς ποίησον, ὃν οἱ ἐσθίοντες ἄφθαρτοι διαμείνωσιν· ὁ ταύτην τὴν δωρεὰν καταξιώσας δέξασθαι τούτους, καταξίωσον καὶ μετόχους τῆς αὐτοῦ βασιλείας γενέσθαι, καὶ ἀεὶ ἀμιάντους ἐν τῷδε τῷ βίῳ διαμένειν, ἵνα οὕτως διαμένοντες τῶν ἀθανάτων ἐκείνων καὶ μεγάλων σου τύχωσιν ἀγαθῶν.

καὶ κλάσας τὸν ἄρτον ἐπέδωκεν τῷ τε Σιφόρῳ καὶ τῇ αὐτοῦ γυναικὶ καὶ τῇ τούτων θυγατρί.

δ) Acta Thomae XII (ed. Bonnet p. 82):

Ἀνελθόντων δὲ αὐτῶν ἐκ τῶν ὑδάτων λαβὼν ἄρτον καὶ ποτήριον εὐλόγησεν εἰπών·

Τὸ σῶμά σου τὸ ἅγιον τὸ ὑπὲρ ἡμῶν σταυρωθὲν ἐσθίομεν καὶ τὸ αἷμά σου τὸ ὑπὲρ ἡμῶν εἰς σωτηρίαν ἐκχυθὲν πίνομεν· γένηται οὖν ἡμῖν τὸ σῶμά σου σωτηρία καὶ τὸ αἷμά σου εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. ἀντὶ δὲ τῆς χολῆς ἧς ἔπιες δι' ἡμᾶς περιαιρείσθω ἀφ' ἡμῶν ἡ τοῦ διαβόλου χολή· ἀντὶ δὲ πτύσματος οὗ διὰ τὴν ἡμῶν ἐδέξω ἀσθένειαν δρόσον τῆς σῆς χρηστότητος κατάπεμψον· ἀντὶ δὲ τοῦ ἀκανθίνου ἐκείνου στεφάνου στέφανον εἰς ἡμᾶς ἀμαράντινον πάρασχε· ἀντὶ δὲ ἧς ἐνειλήθης σινδόνης τὴν ἀήττητόν σου ἡμᾶς ἔνδυσον δύναμιν· ἀντὶ δὲ μνημείου καινοῦ καὶ ταφῆς ἀνακαινισμὸν τῆς ψυχῆς δεξώμεθα καὶ τοῦ σώματος.

Καὶ κλάσας τὸν ἄρτον καὶ εὐχαριστήσας ἔδωκεν Οὐαζάνῃ καὶ Τερτίᾳ καὶ Μνησάρᾳ καὶ τῇ τοῦ Σιφόρου γυναικὶ καὶ θυγατρὶ λέγων· „γενέσθω ὑμῖν ἡ εὐχαριστία αὕτη εἰς σωτηρίαν καὶ χαρὰν καὶ ὑγιείαν τῶν ψυχῶν ὑμῶν. καὶ αὐτοὶ εἶπον τὸ ἀμήν. καὶ φωνὴ ἠκούσθη λέγουσα· ἀμήν· μὴ φοβεῖσθε ἀλλὰ μόνον πιστεύσατε.

ε) Acta Johannis 85 (ed. Bonnet p. 193):

Καὶ ταῦτα εἰπὼν ὁ Ἰωάννης ἐπευξάμενος καὶ λαβὼν ἄρτον ἐκόμισεν εἰς τὸ μνῆμα κλάσαι· καὶ εἶπε·

Δοξάζομέν σου τὸ ὄνομα τὸ ἐπιστρέφον ἡμᾶς ἐκ τῆς πλάνης

καὶ ἀνηλεοῦς ἀπάτης· δοξάζομέν σε τὸν παρ' ὀφθαλμοῖς δείξαντα ἡμῖν ἃ εἴδομεν· μαρτυροῦμέν σου τῇ χρηστότητι ποικίλως φανείσῃ. αἰνοῦμέν σου τὸ ἀγαθὸν ὄνομα· ‹εὐχαριστοῦμέν σοι› κύριε ἐλέγξαντι τοὺς ὑπὸ σοῦ ἐλεγχομένους· εὐχαριστοῦμέν σοι, κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, ὅτι πεπείσμεθα ἀμετάβολον οὖσαν· εὐχαριστοῦμέν σοι τῷ χρῄσαντι φύσιν φύσεως σῳζομένης· εὐχαριστοῦμέν σοι τῷ τὴν ἀπαραίτητον ἡμῖν δεδωκότι ταύτην ‹πίστιν› ὅτι σὺ μόνος καὶ νῦν καὶ ἀεί· οἱ σοὶ δοῦλοι εὐχαριστοῦμέν σοι μετὰ προφάσεως συλλεγόμενοι καὶ ἀναλεγόμενοι, ἅγιε.

86 Καὶ εὐξάμενος οὕτως καὶ δοξάσας ἐξῄει τοῦ μνήματος, κοινωνήσας τοῖς ἀδελφοῖς πᾶσι τῆς τοῦ κυρίου εὐχαριστίας.

ζ) Acta Johannis 109 (ed. Bonnet p. 207 u. 208):

109 (18) Καὶ αἰτήσας ἄρτον εὐχαρίστησεν οὕτως·

Τίνα αἶνον ἢ ποίαν προσφορὰν ἢ τίνα εὐχαριστίαν κλῶντες τὸν ἄρτον τοῦτον ἐπονομάσωμεν ἀλλ' ἢ σὲ μόνον κύριε Ἰησοῦ; δοξάζομέν σου τὸ λεχθὲν ὑπὸ τοῦ πατρὸς ὄνομα. δοξάζομέν σου τὸ λεχθὲν διὰ υἱοῦ ὄνομα. δοξάζομέν σου τὴν εἴσοδον τῆς θύρας. δοξάζομέν σου τὴν δειχθεῖσαν ἡμῖν διὰ σοῦ ἀνάστασιν. δοξάζομέν σου τὴν ὁδόν. δοξάζομέν σου τὸν σπόρον, τὸν λόγον, τὴν χάριν, τὴν πίστιν, τὸ ἅλας, τὸν ἄλεκτον μαργαρίτην, τὸν θησαυρόν, τὸ ἄροτρον, τὴν σαγήνην. τὸ μέγεθος, τὸ διάδημα, τὸν δι' ἡμᾶς λεχθέντα υἱὸν ἀνθρώπου, τὸν χαρισάμενον ἡμῖν τὴν ἀλήθειαν, τὴν ἀνάπαυσιν, τὴν γνῶσιν, τὴν δύναμιν, τὴν ἐντολήν, τὴν παρρησίαν, τὴν ἐλπίδα, τὴν ἀγάπην, τὴν ἐλευθερίαν, τὴν εἰς σὲ καταφυγήν. σὺ γὰρ εἶ μόνος, κύριε, ἡ ῥίζα τῆς ἀθανασίας καὶ ἡ πηγὴ τῆς ἀφθαρσίας καὶ ἡ ἕδρα τῶν αἰώνων, λεχθεὶς ταῦτα πάντα δι' ἡμᾶς νῦν, ὅπως καλοῦντές σε διὰ τούτων γνωρίζωμέν σου τὸ μέγεθος ἀθεώρητον ἡμῖν ἐπὶ τοῦ παρόντος ὑπάρχον, καθαροῖς δὲ θεωρητὸν μόνον ἐν τῷ μόνῳ σου ἀνθρώπῳ εἰκονιζόμενον.

110 (19) Καὶ κλάσας τὸν ἄρτον ἐπέδωκεν πᾶσιν ἡμῖν, ἑκάστῳ τῶν ἀδελφῶν ἐπευχόμενος ἄξιον ἔσεσθαι αὐτὸν τῆς τοῦ κυρίου χάριτος καὶ τῆς ἁγιωτάτης εὐχαριστίας.

---

# Verzeichnis der angeführten Stellen.

(Die Zahlen rechts bezeichnen die Seitenzahlen des Buchs.)

Die Stellen des Anhangs sind nicht berücksichtigt.

---

## 1. Aus der heiligen Schrift.



*) Die ersten Zahlen nach der Zählung der LXX, die eingeklammerten nach dem hebräischen Kanon.

## 2. Aus den Schriften der Kirchenväter.

## c) Liturgische Quellen.

**d) Apokryphe Apostelakten.**

## f) **Varia.**

# Sachregister.

